

العزلة والمجتمع

تأليف : نيقولاى برديائف

ترجمة : فؤاد كامل عبد العزيز

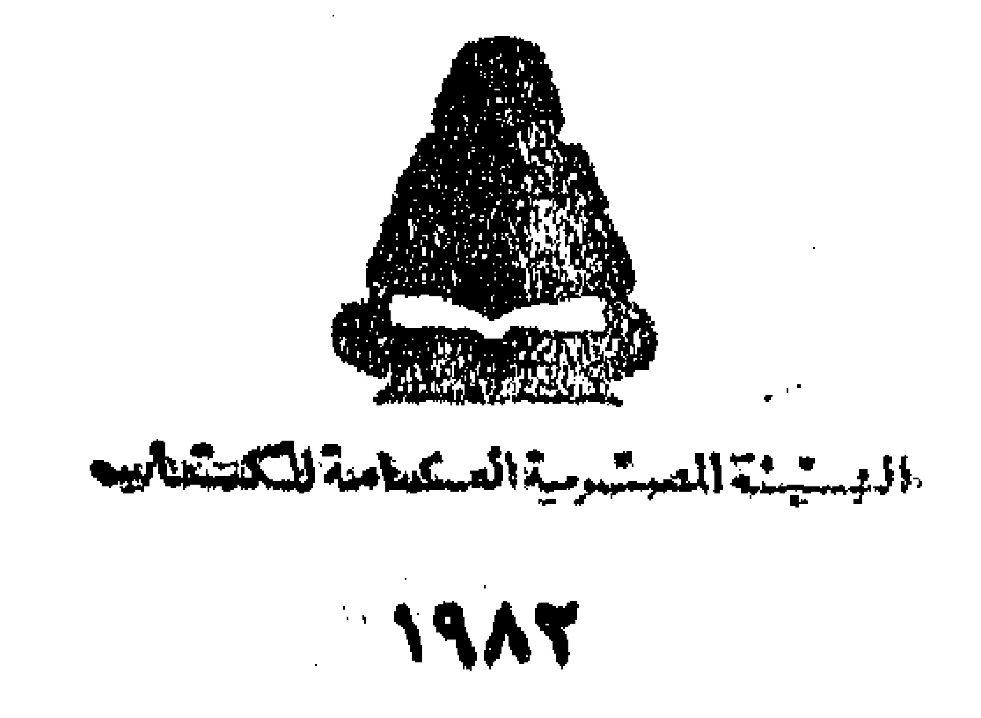
مراجعة : على أدهم

العزلة والمجتمع

تأليف: نيقولاى برديائف

ترجمة: فــؤاد كامــل

مراجعة: عــلى أدهــم



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٢

● هذه الترجمة لكتاب : Solitude and Society

● تأليف : Nicolas Berdyaev

● **العزلة والمجتمع**

العنوان فى الأصل الروسى هو «الإنا وعالم الموضوعات» ، وعنوان الترجمة الفرنسية « خمسة تأملات عن الوجود »
Cinq Méditations sur l'Existence
ولكننا آثرنا عنوان الترجمة الانجليزية لأنه أكثر دلالة على مضمون الكتاب .

برديائف

عرض لآرائه واتجاهاته

بقلم: الأستاذ علي أدهم

نيقولاى ألكسندروفتش برديائف مفكر روسى ممتـــاز ، وكاتب شائق ، ومجاهد فى سبيل عقيدته لا يقبل المساومة ، ولا يعطى اللبان • تقوم فلسفته على تجربته الروحية ، ورؤيته الحدسية ، ونزعته الصوفية ولا تعول كثيرا على التحليل المنطقى ، واختبار المفاهيم العقلية ، فهـى صدى لحيـاته الداخلية ومعتقداته اليقينية ، وقد اجتذب تفكيره الأنظار ، وذاعت شهرته ، ونقلت مؤلفاته الكثيرة الى لغات عدة ، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير •

وقد ولد برديائف سنة ١٨٧٤ فى مدينة كييف أول مركز للديانة المسيحية فى روسيا ، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروســـية وتلقى تعليمه فى احدى المدارس الحربية ، وفى سنة ١٨٩٤ وهـــو طالب فى الجامعة تحول الى الماركسية ، وتأثر بتعاليمها ومنهجها فى البحث والنظر وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين ، وفى المـرة الثانية ــ سنة ١٨٩٨ نفى الى فولجودا مدة سنتين ، ولما عـاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية • وأخذ يتحول شـــيئا فشيئا عن الماركسية الى المثالية ، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التى كانت سائدة فى روسيا • ولما حدثت ثورة فبراير سنة ١٩١٧ وكان ــ لمدة قصيرة ــ عضوا فى مجلس الجمهورية ، وبعد ثورة

اكتوبر فى السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين ، المرة الاولى سنة ١٩٢٠ لاتهامه بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه والمرة الأخرى سنة ١٩٢٢ ، وكان قد عين أستاذا للفلسفة فى جامعة موسكو رغم اعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية ، وقد أعقب اعتقاله فى سنة ١٩٢٢ نفيه من روسيا ، وقد ذهب فى بادىء الأمر الى ألمانيا ، وأخذت بوادر الحركة النازية تلوح فى الأفق فترك برلين سنة ١٩٢٤ قاصدا باريس ، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل فى سنة ١٩٤٨ .

وقد نشأ بردياتف نشأة أرستقراطية ، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ فى شوق وتطلع شوبنهاور ، وكانت ، وهجل ، ودفعته ضيقه بالطبقة التى ينتسب اليها الى دراسة الماركسية ، ولما نفى الى فولجودا كان أكثر المنفيين بها من الدمقراطيين الاشتراكيين ومن الاشتراكيين الثائرين ، وقد تحدث عنهم فى كتابه عن « الحلم والواقع » قائلا :

« كنت أحبهم ، فقد كانوا قوما ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومثلهم العليا ، ولكنى كنت أجد الجو فى صحبتهم خانقا ، مملا يضيق على الانسان ، ويكاد يخمد أنفاسه ، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهرا لم يكن بعد قد تكشفت حقيقته وأعلن وجوده ، وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسيين الى ايثار الحكومة الكلية ، وهى الحكومة التى تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعا لا تردد فيه ولا مراجعة » .

ومعنى ذلك أنه كان فى ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادى والاجتماعى ، ولكنه يثور فى الوقت نفسه على ما يراه فيهما من اهدار للحرية الشخصية .

وفى أثناء اقامته فى بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلى الثقافة الروسية فى ذلك العهد مثل الكاتب الروائى النقادة مرزكوفسكى والروائى سولوجيب والكاتب البحاثة رميزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسيين ومل المقام فى بطرسبرج ، وانتقل الى موسكو ، واشترك فى تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها ، وواصل الدراسة وثابر على الاطلاع والبحث ، ولما حدثت ثورة سنة ١٩١٧ رحب بها ووافق على الكثير من برنامجها ، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية . وسيتبين للقارىء خلال التحدث عن آرائه

واتجاهاته : لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية هذا الموقف الذى أدى الى ابعاده عن وطنه ، وتعرضه لمحنة النفى والتشريد التى شقى بها وتمرس بآلامها ، وصبر لها صبر الكرام الأباة ، وبالرغم من أنه مات بعيدا عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها ، وفيا لها مؤمنا برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعى وحملاته الموالية عليه واعتقاده أنه يشوه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية ·

ولم يكن بردياثف من الرجال الذين تهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيده امعانا فى السير على خطته ، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة ·

وقد كان بردياثف يؤكد وجود الحق والخير والجمال باعتبارها قيما مثالية مستقلة عن الصراع الطبقى والأحوال الاجتماعية ، ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران موقفه من الواقع الاجتماعى ، وليس الواقع الاجتماعى هو الذى يتحكم فيهما ويقررهما ·

وكان لونارسكى ــ وزير التربية الشيوعى ــ صديقا قديما لبردياثف ، وكان يذهب الى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية ، لأن الماركسية ترى أن الحق تحتمه حاجات الطبقة الكادحة فى صراعها الطبقى ، ولذلك لم يكن غريبا أن يقع الخلاف بين الصديقين القديمين ، ويجد بردياثف أنه لا محل له فى روسيا الشيوعية ·

وبردياثف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع الاشتراكيين الى طلب العدالة الاجتماعية ، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن اليساريين الروسيين لا يحترمون كرامة الشخصية الانسانية ، ولا يسلمون بحقوق قوة الخلق الانسانية والنزوع الى الحرية ، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية فى روسيا أو فى غيرها من الدول سيأتى بنتائج غير سارة ــ ان لم يتمخض عن نكبات فاجعة ، وارتضى لنفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة ·

وفلسفة بردياثف مشتقة من تصوره للروح الانسانية ، وهو ينبذ الفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل فى العضوى الانسانى لمنبه من المنبهات ، وأن الانسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن الواضح

أن الانسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية ، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشرى ، ولكنه فى الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حر فى جوهره وكائن فعال خالق ، وحتى فى المستويات الهابطة للوعى الانسانى لا يتأثر الانسان تأثرا آليا الا فى الأفعال المنعكسة ، ولكن الانسان لا يقدر الا بالمستويات العالية لوعيه · وبما فى استطاعته أن يبلغه ويحققه ، ومن هذه الناحية لا يسعنا الا أن نعترف بأن للانسان روحا خلاقة ، وأن هذه الروح الخلاقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكون منها كلا مركبا ، وترسم له فى حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد · وتمكنه من الانتفاع بالمادة التى يسرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وتطوع له أن يكون منها شيئا فذا يحمل طابعه الخاص ويعبر عن فرديته وأوحديته الانسانية وهذه الروح تدرك بالبداهة وجود القيم الاخلاقية ، والانسان وان كانت تتحكم فيه البيئة الى حد محدود فانه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التي يريدها ، والنكول عن معرفة الفرق الجوهرى بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق المشخصية الانسانية وعالم الطبيعية الذى تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية ـ هذا النكول فى رأى بردياثف يؤدى الى سوء فهم مشكلة الانسان برمتها ·

وادراك الانسان الحدسى للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلق والحق والجمال مصدرها ـ فى رأى بردياثف ـ أن الانسان قد صيغ على مثال الله ، والانسان فى جوهره خالق مبدع ، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة ، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله ، والقيم من ثم متسامية على الانسان ، وأسمى نزوع للانسان متجه نحو الله · وعند بردياثف أن روح كل انسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وامكانياتها التى ليس لأى شىء سيطرة عليها ، وهو لذلك يرفض الفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية ، أو التى تنتقص قوى الانسان وامكانياته ، أو التى تعتبر الانسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ، كما كان يرى هجل وشلنج ·

ويقبل بردياثف فكرة أن لكل انسان رسالة وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقا كاملا · ومن عيوب الفلسفة المادية فى نظره أنها تضعف فى الانسان الشعور برسالته ، والانسان مدعو الى الحياة الحرة ، وقد اعتبر الفلاسفة الحريون الحرية حقا من حقوق الانسان ، وهى كذلك فى رأى بردياثف كما وضح فى معارضته

للماركسية وخلافه مع لورناسكى ، ولكنه لا يرى صـــواب الاكتفـاء باعتبارها حقا من حقوق الانسان ، فالحرية التزام ، ولا يستطيع الانسان أن يحقق رسالته الا فى ظل الحرية ، والحرية تتضمن قبـــول التبعة ، وواجب الانسان يلزمه قبول التبعة ، ولكل انسان استعداداته الخاصة ومواهبه التى ينفرد بهـا ، ولكل انســان نصيب من القدرة على اصــدار الأحكام المستقلة ، وانماء شخصيته وممارسة قدرته على الابداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلك متوقف على حريته ، فالرجل الذى يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحقة وينزل عن حقوق الروحية ٠

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها ، ولكنهم فى الوقت نفسه يرهبونها ، وذلك لأنهم يخشون التبعة ٠ وتاريخ البشر الى حد كبير سجل محاولات الانسان التفريط فى حريته ، وقد أفرد البحـاثة اريك فروم بحثا تحليليا لهذا الخوف من الحرية الذى يخالج نفوس الناس ، وتناول هذا الموضوع برديائف فى كتابه عن « العبودية والحرية » وعنده أن الانسان يلجأ الى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلم بعبوديته وتحقيق امكانيات الانسان متوقف على حريته ، ولكن تحقيق الحـــرية يستلزم محاولة بطلية وجهدا ومعركة وقبولا لمأساة الحياة وصبرا عـلى آلامها ، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة ، والجرى وراء اللذات والمتع ، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية ، وليس فى استطاعة الانسان أن يحقق وجوده الكامل ، ويمكن لقـــواه الخالقة وهو مستعبد لاشباع شهواته منهمك فى ارضــاء حبـه للراحـة والنجاح والمـــال والنفوذ والمتع الجنسية ، والحرية عند برديائف معناها الخلق ، وهى التى تمكن الانسان من توجيه جهوده الى قنوات تعـــود بالخير على الانسانية ٠

ولكن فى طبيعة الانســـــان ازدواجا ، فالتحقيق الكامل للروح الانسانية لا يمكن أن يتم بغير معركة ، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخى للانسان ، والمشكلة الأولى هى مقاومة تلك القوى التى تأتى من داخل الانسان ، ومن المؤثرات الخارجية التى تحاول أن تستعبده ، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الانسان وأوطاره ومطامحه ٠

وفى رأى برديائف أن بعـض النظريات الميتافيزيقية تميـــل الى استعباد الانسان ، فالمذهب الجبرى يتجه الى استعباد الانسان ، وكذلك شتى المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا مثل سائر الأشياء الموجودة التى

تخضع للقانون ، ولا تعترف بأن في الانسان ذاتا خالقة ، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء ٠

وأخطر أنواع العبودية في رأي بردياثف هي عبودية المجتمع ، ففي الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة في غمار المجتمع ، وفي خلال تقدم الانسان التاريخي زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الانسانية زيادة عظيمة ، وتجلت أوحدية كل فرد ومواهبه الخاصة ، والحقيقة الجوهرية في الديانة المسيحية هي الاعتراف بأن كل انسان له قيمة في نظر الله باعتباره فردا ، وأن في صميم كل انسان روحا محبة خالقة لها الحق في الحرية ، وفي التعبير المستقل عن ذاتها ، ويعد بردياثف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون الى تأكيد أهمية المجتمع ، ويضعونها في مرتبة اسمى عن الشخصية من الرجعيين ، وكذلك الذين يقولون ان المجتمع هو الذي يصنع الفرد ويكون الشخصية ، والحقيقة في نظره على نقيض ذلك ، فرسالته الشخصية الانسانية خلق المجتمع ، وهو يلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر في العادات والقوانين يرجع الى المعتقدات السائدة في أي مجتمع ، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف في أعماق الروح الانسانية ، وتبدو لبصيرة الانسان الخلاقة ، ويعتقد بردياثف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع الى الاستعباد في حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو الى التحرر والانطلاق ، وهو يسلم بأن الانسان يجعل المجتمع مثلا أعلى ، ويسبغ عليه العظمة والجلال ، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير ، وبذلك يستعبد نفسه ٠

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الانسان ، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثرا في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية ، وقد أصبحت مسألة استعباد الانسان للآلة من المشكلات البارزة في العصر الحديث ، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التي تجعل الانسان يجد صعوبة في الاستجابة لها وعصر الصناعة متجه أبدا الى المستقبل ، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للحظات التالية ، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن في قدرتها أن تكون قوة حرة لخلق المستقبل ، وممارسة التفكير الهادىء واستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة ، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذرا ، ونتيجة الحياة

التي يحياها الانسان في غمرات السرعة تحلل النفس الانسانية وانقسامها الى حالات عقلية متتابعة الحلقات ·

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للانسان في التعلق بفكرة « الانسان المتوحش السعيد » · ولكن هناك علاجا صالحا للذين يحتملونه وهو موالاة التأمل ، واجالة الطرف في أعماق النفس ، واذاعة فكرة أن الشخصية الانسانية عليها أن تسيطر على الآلة ، ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها ، واقناع الناس بأن رسالة الانسان هي أن يخلق بيئته ، لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه ·

وشر أنواع العبودية هو استعباد الانسان لنفسه ، وقد سبق ذكر أن الانسان ينزل في كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره، وفي الدول الآخذة بالنظام الكلي يصبح الناس عبيدا ، وتقبل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم في سرور وارتياح ، والأنانية وحصر كل شيء في نطاق الذات مصدر هام من مصادر الاستعباد ، لأن ذلك يحبس الانسان في دائرة وعيه الخاص ، ويعوق تمدد النفس وتوسيع آفاقها ، ويمنع تأثرها بنفوس الأحياء والاموات ، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخلق الكامنة في نفسه · وقد وصف الكاتب المسرحي ابسن هذه الحالة في مسرحيته المعروفة بيرجنت · فقد أراد بيرجنت أن يحقق وجوده وأن تكون له فردية طريفة ففقد شخصيته · وهدم كيانه ، وصار عبدا لنفسه ، وقد يستعبد الانسان لأفكاره ، والتعلق العاطفي بفكرة من الأفكار والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الانسان ويعوق نماء نفسه · وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دورا في استعباد الانسان ، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سببا من أسباب التخلف وفقر الشخصية ، والانسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات ، وتحريره يقتضي ألا يظل مستعبدا لهذه الموضوعات التي خلقها ، وأن يظل قادرا على خلق آداب جديدة ، مصدرها الهام الروح الحرة التي تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة ، وبواعث الحب والعطف ·

وقد رأينا أن الناس في العادة يصبحون عبيدا لشهواتهم ، وحب السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد ، وقد يستبد بالانسان طلب السيادة والنجاح والمجد وحب المغامرات ويستذله الحرص عليها ، ولا يستطيع الانسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد الا

ببذل جهود روحية جبارة ، ولا تستطيع الشخصية أن تتجمع وتتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك الا اذا كانت مالكة لحريتها ، متسامية على الأهواء العاصفة ، والميول المدمرة ، والشهوات الفتاكة • مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح •

ويرى برديائف أن من أشد انواع العبودية وأقواها أثرا استعباد الدولة الكلية ، فهى تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير ، والخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعد معيبا وبغيضا فى الأخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق ، فهى تشجع الجاسوسية والامعان فى القسوة والارهاب والتعذيب وتجسد القتل والغدر والكذب والتضليل ، وتزعم أن هذه الوسائل الشريرة تسوغها الغايات السامية التى تدعى العمل على تحقيقها ، وهى غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس •

ويرى بردياثف فى مذهب عبادة الدولة شرا ضخما ، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة فى ذاتها ، لأن قوة الدولة لازمة لتحقيق الغايات الكبيرة ، ولابد من قبولها منعا للفوضى ، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية ، أى الآداب التى تيسر للأشخاص اظهار قواهم الخالقة ، وامكانياتهم المستكنة ، وسائر مواهبهم وملكاتهم وقابلياتهم واستعداداتهم •

والدولة وحدها هى التى تستطيع مثلا تحرير العامل من الضغط الاقتصادى ، ويقول بردياثف : أن ماركس كان على حق حين قال ان النظام الرأسمالى يجرد العامل من انسانيته ويجعله مجرد آلة • ويستغله استغلالا قاسيا من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات ، والدولة وحدها هى التى تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة وتضمن حقوق الأفراد ، وميل الانسان الى الشر يجعل سلطة الدولة من ألزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأييد القانون • والمذهب الفوضوى فى رأى بردياثف قائم على تصور مخطىء من ناحية الاعتقاد بأن الانسان بطبيعته نزاع الى الخير ، وحقيقة أن المجتمع المثالى هو المجتمع الخالى من القوانين والذى لا يكون فيه لأى انسان سلطان على غيره من الناس ، ولكن من التفاؤل السطحى أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق ، والشيء الهام هو ألا يطغى سلطان الدولة على الروح الانسانية ، وألا يكون لها سيطرة على الضمائر ، وألا تعترض التقدم الحر للشخصية الانسانية ، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتى ، وتحمى النظام القائم ، وتقضى على عوامل الفوضى •

ويشير بردياثف الى خطورة التركيز الشديد ، والامعان فى البيروقراطية ، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية ، دفعا لأخطاء الجمود والعقم والاستعباد.

ويفرق بردياثف بين الشخصية والفردية ، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسى ، فالرجل الفردى يعنى بالتعبير عن رغباته تعبيرا لا حدود له ويستشعر دائما أنه فى عزلة عن سائر الناس ، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة وأن عليه أن يقوم بنصيبه فى خدمة الانسانية ، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم الا فى كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعمل الخلاق الموجه الى الخير العام الشامل ، وأنصار المذهب الشخصى اشتراكيون ، ولكنهم يرون أن تراعى الاشتراكية فى تحقيق مثلها القيم الشخصية وتوسع المجال للقوى الشخصية الخالقة .

ويمكن أن نلمح خلال ما تقدم أن بردياثف يجعل الشخصية الحرة الخلاقة محور مذهبه ومناط تفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، وأن الغاية هى النمو الحر الكامل للشخصيات ، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة ، واذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحقة تجربة الفيلسوف نفسه ، فان تجربة بردياثف الشخصية هى باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها ، فقد رفض بردياثف النظام الذى فرض عليه فى روسيا ، وأبى المساومة فى قبوله ، على أن الشخصية عنده ليست شيئا جاهزا قد فرغ منه وتم تكوينه ، وانما هى مثل أعلى يجاهد الانسان طوال حياته فى سبيل تحقيقه ، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستعباد ، وليس فى استطاعة الانسان أن يحقق امكانياته الا بالجهاد واحتمال الآلام ، والرجل الذى يخضع للقوى الخارجية وينقاد لشهوتها يقف نموه ، ويتعطل تقدمه ، ويفقد حريته ، ولا تنمو الشخصية الا عن طريق شعور الانسان برسالته وحبه للبشر ، وبذله الجهد فى مساعدتهم ، واثراء الحياة الانسانية ، على أن تحقيق الشخصية شىء نادر ، والشخصية فى معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال والاذعان للمجتمع وغلبة الشهوة ، أى أن نمو الشخصية كاملا يستلزم عنصرا من عناصر التنسك والسيطرة على الدوافع والأهواء .

ويأخذ بردياثف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها الى الموضوع وصورته وقصرت فى ادراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلاقة ، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير هام فى التحرير ، ولكن المسيحية خلال تقدمها اكتسبت بعض عناصر

الهيلينية ، واستعانت بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الحديثة فى اتجاهها الى أن تحرير الروح الانسانية أقرب الى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التى سادت فى العصور الوسطى ٠

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوع ، ولكن برديائف يرى أنهـا فى قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية ، فهيجل يتحدث على الدوام عن الروح العامة التى تعبر عن نفسها فى الانسان ، وهو من ثم لا يرى أن الانسانية وحدة حرة قائمة بذاتها ٠ واخفاق هيجل فى التسليم بوجود حقيقة الروح الانسانية هو الذى جعله مستعدا لأن يجعل الفرد خاضعا لقوة أسمى منه مثل قوة الدولة ٠

والفلاسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الانجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سـلطة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى ، وهى سلطة العلم الذى حاول القضاء على الفلسفة والميتافيزيقا ، ويحمل بردياثف على هـذا النوع من العلم حملة شعواء ، وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعبدة التى حاولت أن تسـتعبد قوى الروح الأسمى وتجعلها خاضعة لاحدى الملكات التـابعة لها من أجل مصلحة ما تسميه النشاط العملى ، ويؤكد بردياثف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسمى منها مكانة وأجل شأنا ، وللفلسفة فى نظره أساس حدسى ، ولكل فيلسوف حق حدسى طريف خاص به ، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب الوجود الانســانى ، وهى تجارب تشمل تجارب الانسان العقلية والارادية والعملية ، وذلك فى حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الانسانية وهى التجربة العقلية ، ومسألة القيم مسـألة شعورية ، ومع ذلك فان القيم لها المنزلة العليـا فى المعـرفة الفلسفية ، والفلسفة هى التى تقرر معنى العلم مستعملة معيـار القيم الذى يعجز العلم عن الاتيان به أو الحكم عليه ، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعى وليست معرفة العالم الوجودى للروح الخالقة ، وقد ساعد العلم فى بسط سيطرة الانسان على المادة ، ولكن جعل العلم مسيطرا على الدين والفلسفة أدى الى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات فى نفسها وانما هى مجرد وسائل ، وسـاق الى انكار حقوق الفرد ، واذا أسـفر ذلك عن فنـاء الجنس البشرى فان جانبا من تبعة ذلك يقع على عاتق العلم ٠

والماركسية احدى مظاهر هذه النزعة العلمية ، وقد قالت الماركسية بحق ان على الفلسفة أن تغير العالم ، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية ، والمادية ترى أن الانسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية ، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يملي على الفلسفة بدلا من التسليم بأن الفلسفة تملي على المجتمع ، ويرى بردياتف أن الماركسية تذهب الى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها في الحياة المادية ، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذى تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر في مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية ، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضى على الفوضى ، وانما ينظم الفوضى ويقضى على الفكر.

والماركسية والنزعة العلمية السائدة تتضمنان مد الحياة الانسانية الى المستقبل على حساب الحاضر ، فالحياة الواهية تعد حياة بائسة شقية ، وان الثورة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة .

ورأى الماركسية في التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الدايلكتيكية ، ويرى بردياتف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه لتعلقها بفكرة أن الواقع التاريخى الجوهرى هو الحركة المادية الاقتصادية ، وكما أن الانسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته فى نظر بردياتف ، ومعنى التاريخ يتجلى له فى الصراع بين الروح والطبيعة ، فالروح تحاول أبدا السيطرة على الطبيعة ، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الانسان جميعها بما عندها من حرية ، والرجل الذى بلغت شخصيته أوفى مراحل الاكتمال هو الرجل الذى أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة ، فى حين أن الانسان الواقع فى قبضة التاريخ الأرضى يخضع للضرورات ، ولا يكاد يبدو أثر للروح الحرة فى أعماله ومواقفه ، واللحظة الحاضرة فى رأى بردياتف تحمل كل ما له معنى فى الحياة ، لأن الانسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة خالدة عن طريق الحب والخلق والابداع ، ويصل الانسان الى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة .

وبردياتف من ثم يرى التاريخ صراعا مستمرا بين الزمن والأبدية ، ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدما مستمرا يدل على تزايد انتصار

الروح ، وهو يرفض الرأى القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان الا فى العصور المتأخرة ، وأن على الأجيال السابقة أن تحتمل الشـــقاء لتسعد الأجيال اللاحقة ، وعنده آن كل فرد خلال التاريخ عنده امكانيات بلوغ الأبدية فى كل لحظة من لحظات حياته ، ومن ثم فان معنى التاريخ يمكن الوصول اليه فى كل لحظة .

ويقسم برديائف ما يسميه التاريخ الارضى الى أربعـــة عصــــور : العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية ، والعصر الثانى ينتهى بظهور توما الاكوينى ، وفى هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظـاهر الحياة الانسانيـة آو على الاقل بذلت جهـدا فى سبيل هذه السيطرة وقد نجحت فى آكثر نواحى الحياة ، وقد كان العصر الوسيط عصر التنســـك والزهادة لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الانسانية ، وهذا التنســـك قوى الجوانب الروحية فى الانسان ولكنه أنكر عليه الحرية ، لأن رجال الدين حاولوا اقامة حدود لقوى الانسان الخالقة فى التعبير عن نفسه ، والعصر الثالث يبدأ من عهد احياء العلوم والاصلاح الدينى ، وقد أطلق هذا العصر قوى الانسان الخالقة ولذلك ازدهرت الروح ازدهارا رائعا فى ميادين الفن والعلم والثقافة ، ولكن النزعة الانسانية التى بدأت فى ذلك العصر باطلاق قوى الانسان انتهت ـ فى رأى بردياثف ـ باضعاف تلك القوى ، ومرد ذلك الى العيوب الكامنة فى النزعة الانســـــانية ذاتها ، والنزعة الانسانية تجعل الانسان مركز الكون ، وتؤكد حقه المطلق فى التعبير عن فرديته ، وكذلك حقه المطلق فى حرية الفكر ، وهى بذلك توسع المجال أمام الانسان لتأكيد ذاته واظهار قدرته على الخلق والابداع ، ولكنها ان كانت من ناحية ترفع الانسان كما يبدو فانها من ناحية أخرى تهبط به، لأنها تقربه من حياة الطبيعة تلك الحيـــــاة الحيوانية ، اذ آنها تعتبر الانسان مخلوق الدوافع الطبيعية والغرائز ، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الانسانية عن مسيحية العصور الوسطى الى الامعان فى تأكيد النفس ، واتجه هذا التأكيد الى النطـــلاق الدوافع الغريزية ، وقد أضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية ، وبغير هذا التماسك يعجز الانسان عن النهوض برسالته فى الحياة ، وواضـــح من ذلك أن بردياثف يرى أن النزعة الانسانية التى صارت عاملا هاما فى الحضارة الحديثة كانت فى الوقت نفسه من عوامل اضعاف الشخصية والقوى الخالقة ، وقد ظهرت آثار الضعف فى العصر الحديث .

ويسمى بردياثف العصر الرابع للتاريخ الأرضى العصر الوسيط الجديد وهو يعتقد أن الانسانية قد بدأت الانتقال الى هذا العصر ، وهو الذى سينهى عصر التحلل الذى نجم عن شيوع النزعة الانسانيه ، وسيرى هذا العصر تآلفا جديدا بين ما هو مقدس وما هو أرضى ، وسيكون هذا الاتحاد مختلفا عن الاتحاد الذى تم بينهما فى العصر الوسيط ، وذلك لأنه سيفسح مكانا مرموقا للحرية والقوى الخالقة ، ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية · وسيمتاز هذا العصر بالعناية بالجانب الروحى فى الانسان واعتباره عاملا هاما فى المجتمع الانسانى ، وسيشاهد هذا العصر ازدهارا رائعا للفن والثقافة ، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التى تبدو فى الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج ، ولا بد لذلك من الايمان بالله وبالانسان · ولذا يكره بردياثف الآراء التى تميل الى انتقاص الطبيعة الانسانية كما يهاجم الصوفية الزائفة – فى رأيه – وهى تلك الصوفية التى تتنكر للدنيا ، وتجافى المجتمع ، وتبدى عدم الاكتراث بالحوادث الجارية ، والمتصوفة من هذا الطراز يجدون مصدر الشر فى النوازع الانسانية ومطالب الجسد ، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون فى كبت تلك النوازع والتحامل على أنفسهم ، وينتهى بهم الأمر الى كراهة اخوانهم البشر واحتقارهم ، وقد كشف فرويد سوء مغبة هذا الكبت ، وأظهر أن تلك النوازع المحتبسة تحاول التفلت ، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسى والفوضى الداخلية وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هى ايقاظ قدرة الانسان الخالقة واثارة قواه الروحية ، وذلك بتوجيه ارادة الانسان الى غايات أسمى ، وفى هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة الى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع ، أما القضاء على الارادة والاسراف فى الضغط على الميول والنوازع الانسانية فانه يؤدى الى فقد الشخصية واقفارها ، ويطيل بردياثف فى التفريق بين نزعته الصوفية الايجابية القائمة على الحب والحرية وتشجيع القوى الخالقة والنزعة الصوفية السلبية المبغضة للحياة والأحياء والتى لا تصلح حالا ، ولا تأتى بخير ، وتغرق الانسان فى مستنقع من اليأس والتشاؤم ·

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن بردياثف مفكر حدسى كما ذكرت ، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية ، وثمرة اطلاع واسع على المذاهب الفكرية فى مختلف العصور والحضارات ، ومراقبة للأحداث الكبرى التى حدثت فى حياته ووقع

بعضها تحت بصره ، ويخيل لي أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة وادراكه الحدسي الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الانسان في العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية والاقتصادية .

ومن أهم نواحي تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الانسانية واستقلالها الروحي ، ومقاومته للمذاهب الكلية في سبيل صيانة هذا الاستقلال والابقاء على كرامة الانسان .

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه الى معسكر الفوضويين ولا الى جماعة المنهزمين اليائسين ، بل زاده ايمانا بالحاجة الى الحكومة القوية التي تسترشد بالقيم الروحية ، وتقيم الوزن للشخصية الانسانية ، لأن قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وكلما كان هؤلاء الأفراد أصحاء يستلهمون في أعمالهم روح الحب ، ولا تجد قواهم الخالقة ما يعترض نشاطها كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة الأحداث وازالة العقبات من طريقها .

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته في سلسلة له من الكتب القيمة منها : كتاب « العبودية والحرية » وكتاب « الحرية والروح » و « مصير الانسان » و « معنى التاريخ » و « الفكرة الروسية » وكان يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره في حماسة وحرارة وبلاغة متألقة ، ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم والمحدثين ، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير .

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول

- **الفلسفة بين الدين والعلم**
- **الصراع بين الفلسفة والدين**
- **الفلسفة والمجتمع**

فاجع حقا موقف الفيلسوف ازاء العداء المصوب اليه من كل جانب. وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية ، والحق أن الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضا للطعن ، بل ان مقدمتها الاولى توضع على الدوام موضع التساؤل ، وينبغي على كل فيلسوف أن يبرر أولا صحة دعواه لممارسة وظيفته . والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة ، فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرحاء . وموجز القول أن الفلسفة لم تظفر فى وقت ما بما يشـــــبه التأييد الشعبى من بعيد أو قريب ، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يشبع « مطلبا اجتماعيا » أيا كان شـــأنه .

ويضع « أوجست كونت » الفلسفة ــ فى نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الانسانى ــ فى المرحلة الوسطى حيث تساعد الميتافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم . وقد كان « كونت » نفسه فيلسوفا على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم « الفلســـــفة الوضعية » أى العلمية ، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية خالصة هى الفترة التالية فى تطور الروح الانسانى . وكان من لب المذهب الوضعى أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلســـــفية ، وأن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعلم ، وهذه الفكرة التى نادى بها « كونت » أصبحت

أشد تغلغلا في الشعور العام مما قد يبدو لنا حينما ننظر الى مذهبه الوضعي بمعناه الضيق • وقد أصبحت كلمة « فيلسوف » من الكلمات الشعبية خلال « عصر الاستنارة » ، بيد أن هذا الابتذال أساء الى الفلسفة دون أن ينتج فيلسوفا واحدا يمكن أن نضعه في مصاف الفلاسفة العظام •

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة ، وما برحت المعركة سجالا بينهما حتى اليوم ، وما فتىء الدين قائما ـ رغم أنف « أوجست كونت » ـ باعتباره وظيفة أبدية للروح الانساني ، وهذا الصراع هو الذي يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولا وقبل كل شيء • أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة ، والتعارض القائم بين الفلسفةوتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت تعبيرا ادراكيا ، وميدانا من ميادين المعرفة ، والمشكلات التي تضعها الفلسفة وتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت دأبوا دائما على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم ، بل واحراقهم في بعض الأحيان ، ومما ينهض دليلا على أن هذا الاضطهاد لم يكن سمة من سمات العالم المسيحي وحده تلك المعاملة التي لقيها الفلاسفة العرب من رجال الدين (١) • ولدينا فضلا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة ، « فسقراط » حكم عليه بأن يتجرع السم ، و « جوردانو برونو » أحرق حيا ، و « ديكارت » أرغم على الالتجاء الى هولندا ، و « اسبنوزا » طرد من المجمع اليهودي ، وهذه الشواهد تكفي للدلالة على ألوان التعذيب ، وصنوف الاضطهاد التي صبها الممثلون الرسميون للدين على رءوس الفلاسفة •

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هي أن يعرضوا جانبي الحقيقة التي يدعون اليها • وينبغي ألا نرجع سبب هذا الاضطهاد والتعذيب الى جوهر الدين نفسه ، وانما الى هذه الحقيقة وهي أن الدين يميل الى أن يجعل من نفسه عنصرا موضوعيا في البناء الاجتماعي ، والوحي ـ وهو أساس الدين ـ لا يتعارض مع المعرفة ، وانما على العكس من ذلك هناك تجاوب بينهما ، فالوحي هو ما يكشف لي ، والمعرفة هي ما أكشفه بنفسي ، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكشفه عن طريق الادراك ، وبين ما يثبته لي الدين ؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلا ، ويضع الفيلسوف في مأزق فاجع ، لأنه بوصفه رجلا مؤمنا قد يكون مهيئا

(١) Cf. Gazali, by the Baron Carra de Vaux.

لقبول الوحي ، فعلينا اذن أن نلتمس هذا التفسير في الطبيعة المعقدة للدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، وفي آن « الوحي الالهي » ــ وهو الجوهر الخالص الأصيل للدين ــ تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الانساني الذي نزل فيه الوحي ، والوسائل التي يصطنعها النـــاس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة • وهذه الحقيقة تمكننا من أن ننظر الى الدين من الوجهة الاجتماعية (١) •

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحي والمعرفة مادام الوحي لا ينطوي على عنصر ادراكي ، والوحي لا يصير جزءا من المعرفة الا بفضل مايضيفه الانسان اليه بفكره ، واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعـــال انسانية بحتة من أفعال المعرفة • والتأويل العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي هو في الواقع تعبير عن المجتمع آكثر من أن يكون تعبيرا عن العقل الفردي • ومن هنا كان الصراع بين الفلسفة واللاهوت ، بين الفكر الفردي والفكر الجمعي • وعلى ذلك يمكن أن يكون الوحي ذا أهمية كبيرة للمعرفة لانه ينطوي على تجربة فلســـفية متميزة ، وحادثة عالية تستطيع الفلسفة أن تحيلها الى مسلمات باطنة • فالمعرفة الروحية هي جوهر المعرفة الفلســـفية ، وحدس الفيلســـوف هو بالتالي حدس تجريبي •

وكل « لاهوت » يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية ، وهذا القول يصـــدق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يعرضه دكاترة الكنيسة : وقد كان الفكر الديني الشرقي متشبعا بالأفلاطونية ، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشيء العقيدة المسيحية بغير الأســـاس الشكلي للفلسفة اليونانية • أما المدرسة الغربية (الاسكلائية) فكانت متشبعة بالفلسفة الأرسطية ــ التي لولا مقولاتها ــ وخاصة التفرقة التي وضعتها بين الجوهر والعرض ــ لما كان من الممـــكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكي عن « القربان المقدس » • ويقول « لابرتونيير » ــ ولهذا القول ما يبرره الى حد ما ــ ان فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للاهوت بالقدر الذي كان به اللاهوت خادما للفلسفة ، ولفلسفة معينة بالذات (٢) ، كما هو الحال عند القـــديس « توما الأكويني » الذي أخضـــع اللاهوت للفلســـفة الأرسطية •

---

(١) يورد كل من (ماركس » و « دوركايم » ملاحظات اجتماعية عدة يمكن تطبيقها ايضا على الدين • (المؤلف)

(٢) ويعني بها « برديائف » الفلسفة الأرسطية • (المترجم)

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التى قامت دائما بين الفلسفة واللاهوت ، فمن ناحية اصطدم التفكير الفلسفى الحر « بالدجماطيقية » أو القطعية التى تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة نفسها العداء ، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص • ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذى يتألف من كل ما هو زائف فى الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية ، وهى جميعا قامت على أساس من خرافات شاعت فى مجتمع بدائى • أما الوحى الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ، ولكن هذا الوحى الدينى يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أو العلمية ، والتى يعود اليها السبب فى الخلافات التى لا تنقطع ، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف ، على ألا نلغى الفيلسوف نفسه • والفلسفة التى كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية ، أصبحت لها الآن مطالب دينية • ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائما هو بعث الروح بعثا جديدا عن طريق المعرفة ، ولقد جنحوا الى اعتبار الفلسفة وسيلة للخلاص ، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس ، وعلى « سقراط » و « أفلاطون » ، وعلى الرواقيين و « أفلوطين » ، وعلى « اسبنوزا » و « فخته » و « هيجل » ، وعلى « فلاديمير سولوفييف » فى العصر الحديث • ولقد اتخذ « أفلوطين » موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط حتى يتم الخلاص ، بينما كانت الحكمة الفلسفية — وفق مذهبه — كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة الى وسيط ، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف بين اله الفلاسفة وبين اله « ابراهيم » و « اسحاق » و « يعقوب » فحسب ، بل كان هناك نوع من الصراع • وبلغ هذا التعارض أقصاه عند « هيجل » الذى جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى • وقد جرت الفلسفة على هذا التقليد ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير مبثوثة فى ثنايا الدين ، الى خضوع الانسان الأعمى لسلطة الماضى •• وذهب « سقراط » ضحية لهذا الصراع ، ولكن اذا كانت الفلسفة تبدأ أحيانا بتفنيد الأسطورة ، فانها تنتهى الى الاعتراف بها باعتبارها صيغة

تتجمع فيها المعرفة الفلسفية · وقد أثبت « أفلاطون » هذه الحقيقة حينما انتقل من « التصور » concept الى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحقة ، والفلسفة الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه فى الفلسفة المثالية الألمانية ·

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض فى المدنية الاغريقية ، فبينما كان الشعور الدينى عند اليونان يخضع الحياة للمصير ، كانت الفلسفة تخضع الحياة للعقل (١) · بيد أن الفلسفة الاغريقية ــ وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة ــ قد وضعت الأساس للنزعة الانسانية الأوروبية ، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوما ما عن حقها فى بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها اذا وسعها ذلك وهي المشكلات التى يطالب اللاهوت باحتكارها · وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائما ، فهناك اذن ما يبرر تقسيم الفلسفة الى فلسفة علمية ، وفلسفة لها طابع النبوة (٢) · وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذى يجد نفسه فى صراع مستمر مع الدين واللاهوت · فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضا أن يغير هذا العالم ويصلحه ، بل أن يبعثه بعثا جديدا · وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساسا بالغرض من وجودنا ومصيرنا ؟ وقد ادعى الفيلسوف دائما أنه لا يستوحى حبه للحكمة فحسب ، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها ، فالانصراف عن الحكمة فى هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها (٣) · ومن الحق أن الفلسفة معرفة أولا وقبل كل شيء ، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الانسانى ، وهدفها الأساسى هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى · وقد قنع الفلاسفة أحيانا بالدعوة الى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية ، بيد أن الطابع الأساسى للفيلسوف الحق هو حب ما بعد الطبيعة ، وهو فى هذا المجال يتصارع مع العالم المتعالى ، ويأبى أن يذعن لأى تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصورا على العالم الأدنى · ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر حدود العالم التجريبى ، وأن تنفذ بذلك الى الكون المعقول ·· الى العالم

---

(١) قدم « ل· برونشفك » فى كتابه ، « تقدم الضمير فى الفلسفة الغربية » تعريفا ممتازا للفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية ·

(٢) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen.

(٣) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos t. I).

المتعالى . واننى أميل ميلا شديدا الى الاعتقاد بأن الميتافيزيقا تنشأ عن تبرمنا بالعالم الذى يحيط بنا واشمئزازنا من الحياة التجريبية .

واندماج الفيلسوف فى أعماق الوجود يسبق نشاطه الادراكى ، بل يشمله أيضا . والفيلسوف لا يستطيع أن يبنى فى الفراغ ، كما أن تعقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود مادام لا يملك الا ان يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث فى أعماق وجوده ، ومشاركته الأصيلة فى غريبة الوجود هى التى تيسر له فهم الوجود ، ولكن ، أليس الدين هو حياة الانسان التى كشفها الوحى ، حياته فى أعماق الوجود ؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين ؟ هذا هو جوهر المأساة كما يعانيها الفيلسوف ، فهو من ناحية لا يستطيع أن يذعن — بل ينبغى ألا يذعن حقا لسلطة الدين ، وهو من ناحية عرضة لأن يفقد كل فكرة عن الوجود ، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة ، حينما يعرض عن التجربة الدينية .

وللبقظات الفلسفية دائما مصدر دينى ، فالمذاهب التى سبقت سقراط ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الدينية اليونانية ، وثمة اتصال وثيق أيضا بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية ، وفلسفة العصر الوسيط مسيحية عن وعى وادراك ، كما تشيدت فلسفة كل من « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنتس » و « بركلى » وكذلك المثالية الألمانية على عناصر دينية ، بل انى أميل الى الاعتقاد — مهما يبدو فى هذا الاعتقاد من غرابة — أن الفلسفة الحديثة عامة ، والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادىء تفكيرها ، ولم تكن المسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل فى فكر العصر الوسيط .

وقد نفذت المسيحية الى ماهية الفكر نفسه فى فجر العصور الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية ، وكشفت عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الانسان مركزا للكون ، وهذا يتفق مع التغيير الثورى الذى أحدثته المسيحية . فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسى للفلسفة اليونانية ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات ، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية فى تحرير الانسان من ربقة العالم الموضوعى الطبيعى ، وكانت

مشكلة الحرية ـ التي لم تلعب دورا في الفكر اليوناني ـ هي النتيجة المباشرة لهذا التحرير . ومن الواضح أنني لا أعني بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس « توما الأكويني » أو المدرسيين ، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها ، فليست بنا حاجة الى القول بأن « القديس توما » كان أقرب الى الله من « كنت » و « فخته » و « شلنج » أو « هيجل » ، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس « توما الاكويني » في عالم غير مسيحي ، فانه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية . وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت الى أعماق الفكر والمعرفة أن تحرر الانسان من سلطة الكنيسة وقيودها اللاهوتية ، واكتسبت الفلسفة مزيدا من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية ، بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعي المسيحي أو الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئا باطنا (محايثا) وهذه الباطنية كانت دائما مصدرا لقلق الكنيسة الرسمية ، ولكن الفلسفة شأنها في ذلك شأن الدين الحقيقي يمكن أن تترك أثرا طيبا بأن تطهر الدين من عناصره الخارجية التي لم ينزل بها الوحي ، ومن الاضافات الاجتماعية البحتة ، وأشكال المعرفة البالية .

ويزداد صراع الفيلسوف البطولي حدة بظهور عدو آخر ، ويبدو حقا أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه في التفكير الحر ، فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية واللاهوت والسلطة الكنسية حتى صار ينتظر منه أن يسهم في عقائد العلم ، وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى . وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت سبيله المعتقدات الدينية والعلمية في موقف من التقيد لايمكن احتماله . ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر الا في فترات قصيرة فحسب ، ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة . وموقف الفيلسوف لم يكن آمنا في يوم من الأيام ، فانه لايستطيع أن يطمئن الى استقلاله ، وانما يبقى دائما هدفا للنفور . وحتى « الجامعة » لاترضى به الا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة ، وأن يكرس عنايته أولا لتاريخ الفلسفة ، ولمذاهب الفلاسفة الآخرين .

والعلم غيور من الفلسفة شأنه في ذلك شأن الدين . وهو كالدين أيضا قد شيد مذهبا يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة . وهذه القطعية العلمية هي حقا المصدر الرئيسي للهجمات التي توجه الى الفلسفة ،

اذ أن العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار فى تضييق مجال الفلسفة ، ولكنه حاول أيضا أن يقضى عليها قضاء تاما ، وأن يستبدلها بادعائه الشمول ، وهذه المحاولة هى ما تعرف عادة باسم « النزعة العلمية » scientism ويعرفها « ماكس شيللر » بأنها « ثورة العبيد » أو ثورة الأدنى على الأعلى (١) • وهذا حق ، اذ ماذا يدفع الانسان الى أن يرفض الخضوع للدين اذا كان قد رضى بأن يخضع للعلم ؟ ومن رأى « شيللر » أن الفلسفة اذا كانت استسلمت للايمان فانها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم ، وهو بالطبع لا يقصد بالايمان اللاهوت أو سلطة الكنيسة الخارجية ــ أى الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية ، فالايمان لايستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يمدها بالغذاء فحسب ، غير أن الفلسفة فى صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحكمة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالاعدام حرقا قد انتهت الى العزوف عن الايمان بوصفه نورا داخليا يمهد السبيل الى المعرفة •

هذه هى الظروف التى تآمرت لكى تجعل من موقف الفيلسوف موقفا فاجعا • ولكن ، ربما كانت المأساة كامنة فى الموقف نفسه سواء أكان الفيلسوف مؤمنا ، أم لم يكن ، فاذا كان الفيلسوف غير مؤمن فان تجربته وأفقه يضيقان ، ويوصد شعوره فى وجه العوالم كلها اللهم الا عالمه وحده ، وتجدب معرفته ، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود ، فانعدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذى يفتقر الى الايمان ، وبينما نرى أن الايمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى ، وبدلالة الوجود ، فان فيلسوفا من هذا النوع يصبح فى نهاية الأمر عبدا لحريته الخاصة . ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمنا من ناحية أخرى فان مأساته تتخذ صورة مغايرة ، اذ يصطدم فى محاولته لممارسة نشاطه الذهنى بالنظام الاجتماعى الذى يصبح فيه الايمان شيئا خارجيا عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدى رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالالحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة • وهذا التعارض يصور الصراع الدائم بين الايمان باعتباره ظاهرة أولية ــ أى كعلاقة مع الله ــ من ناحية ، وبين الايمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بحته ، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينية من ناحية أخرى • ولكن مأساة الفيلسوف لاتقتصر على هذا المدى • ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقى نفسه وحيدا معزولا عن غيره من البشر ، والفيلسوف

(١) Max Scheller, Vom Ewigen im Menschen.

لا يستطيع أن ينسى ايمانه أو الحقيقة التى كشفت له حتى أثناء ممارسته فى حرية لملكاته الادراكية ، وهنا لانتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع الممثلين الرسميين للدين وانما نهتم بمشكلته الداخلية الخاصة بمعرفته فى علاقتها بايمانه الخاص ، وتجربته الروحية الخاصة ٠

وقد حل القديس « توما الأكوينى » هذه المشكلة بأن وضع نظاما كهنوتيا متصاعدا تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع فى الوقت نفسه للدرجة التى تعلوها (١) ٠ وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الايمان ٠ ولكن فى هذا النظام التصاعدى سيطر اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية ٠ وفى هذا النظام أيضا احتلت المعرفة الصوفية مكانا أعلى من اللاهوت ٠ وهكذا تمكن مذهب القديس « توما الأكوينى » من أن ينجح فى القضاء على أى عنصر من عناصر المأساة بحذف كل تضاد بين الفلسفة والايمان ٠ فالفلسفة تبدو مستقلة فى هذا المذهب تمام الاستقلال ، ولكنها فى الحقيقة مسترقة تماما مادامت تمثل البرهان القطعى على فلسفة معينة ٠ وأما القديس « بونافنتورا » فقد حل المشكلة على صورة أخرى ، فقد آكد أن الايمان ينير الذهن ويغيره (٢) ٠ وأنا شخصيا آكثر ميلا للاتفاق معه على الرغم من أنه هو الآخر لم يدرك المأساة التى تنطوى عليها الفلسفة ٠

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لايمكن الا أن تكون ذاتية وحسب ، بينما الفكر هو وحده الذى يتسم بالموضوعية ، وأن الذات العارفة لاتستطيع أن تدرك الوجود الا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتى وحده ، وهذا هو تصور مذهب القديس « توما » والفلسفة العقلية بوجه عام ، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة الى العلم ، بل هو فى الواقع تصور معظم الفلاسفة ٠ وهذا التصور قائم على حكم فلسفى سابق لم نشرع فى تفنيده الا فى يومنا هذا ٠ وقد ساهم « ماكس شيللر » وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة لتحقيق هذه الغاية ٠ والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، فالعاطفة الانسانية ليست ذاتية اللهم الا فى فضلة فردية ضئيلة ، وهى

---

(١) Cf. Jacque Maritain : Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir.

وهذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة فى مذهب القديس توما فى صورته الحديثة ٠
(المؤلف)

(٢) Gilson : La philosophie de saint Bonaventure.

فى شطرها الأعظم قد أحالها المجتمع الى شيء موضـوعى ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتيا الى حد كبير ، بل هو فى أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعا للاحالة الموضوعية التى يقوم بها المجتمع ، وان يكن هذا القول صـادقا صدقا جزئيا ، وفضلا عن ذلك فان المعنى نفسه الذى يحمل على كلمتى « ذاتى » و « موضـوعى » فى حاجة الى مراجعة بالغة الدقة ، فان مسألة تحديد هل ادراك الحقيقة ذاتى أو موضوعى على جانب كبير من الخطورة . وأيا كان الحـل فاننـا على يقين من أمر واحد وهو أن الادراك الفلسفى فعل روحى لايقوم به العقل وحده ، وانما تتركز فيه مجموع القوى الروحية للانسان سواء ما ينتمى منها الى وجوده الارادى ، أو الى وجوده الشعورى .

ويزداد الميل فى الوقت الحاضر الى الأعتراف بوجود طريقة وجدانية للادراك كما تخيلها « بسكال » ، وأكدها فى يومنا هذا « ماكس شيللر » و « وكيسرلنج » (١) . فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائما ، وأنه لا وجود مطلقا لمعرفة لا عقلية . اننـا فى الواقع نفهـم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل . ومما يجدر بشيء من امعـان الفكر أن الحب والتعاطف لايساعدان وحدهما على تحصـيل المعـرفة ، بل ان العداء والبغض يساعدان أيضا فى هذا المجال . والقلب هو مركز الإنسان بأسره ، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شيء . والجانب الذوقى كله من المعرفة وجدانى لأنه يعبر عن « أحـكام القلب » (١) . ومعيار القيمة له مكان هام فى المعرفة الفلسفية ، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم « المعنى » بغير معيار للقيمة ، فان فهم هذا « المعنى » قائم أساسا على معرفة القلب ، والفهم الفلسفى يحتاج الى وجـود الانسـان بأسره ، أى اتحاد الايمان بالمعرفة . فهناك عنصر من الايمـان حاضر فى كل تفكير فلسفى مهما يكن ايغاله فى النزعة العقلية ، وهذا العنصر موجود عند « ديكارت » و « اسبنوزا » و « هيجل » .

هذه واحـدة من الحقائق التى تثبت تناقض فكرة « الفلسـفة العلمية » ، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبـة فلسفية صادقة ، أو الشعور بأن لهم رسـالة معينة ، هم هؤلاء الذين

---

(١) Keysering : Méditations sud-américaine.

(٢) يشير بردثانف الى عبارة بسكال المشـهورة : « للقلب أحكامه التى ليسـت للعقل » . « المترجم »

لا يضيفون شيئا الى الفلسفة . والنزعة العلمية ـ باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطى لايعترف بفكرة الفلسفة ذاتها ـ ليست فى مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه ، وتقدير امكانيات الانسان العقلية اذ أن وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم ، والنزعة العلمية تعالج كل شىء من حيث هو موضوع ولا تعفى من ذلك الذات نفسها .

ووجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية ، فالفلسفة العلمية انكار للفلسفة الأساسية ، وانكار لما لها من أولوية (١) . والاعتراف بوجود طريقة وجدانيـة للادراك ، وحسية لادراك القيمة ليس معناه انكار العقل ، وانما على العكس من ذلك ، اذ أن العقل نفسه يحتاج الى استرداد تكامله ، كما كان هذا التكامل مفهوما فى العصر الوسيط ، عندما كان للعقل عند المدرسيين دلالة روحية وذلك برغم تعلقهم بالمذهب العقلى . وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل ، وانما أن تميط اللثام عن متناقضاته ، وأن توضح له حدوده ، على أن تحتفظ فى الوقت نفسه بما له من باطنيـة ، وعلى ضوء هذه الفكرة يظل رأى « كنت » عن المتضادات antinomies صحيحا . وعلينا ألا نلتمس معيار الحقيقة فى العقل أو الذهن ، وانما علينا أن نلتمسه فى الروح المتكامل ، ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة وللمعرفة على السواء . وليست الفلسفة مرادفة للعلم ، بل انها ليست علما للماهيات ، ووظيفتها أن تهب الروح وعيا خلاقا لمعنى الوجود الانسانى ، وهذا يقتضى الفيلسوف تجربة كافية عن المتناقضات الانسانية ، وعن المأساة المتضمنة فى رسالته ، وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جدب وصغار اذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة ؟

والحدس هو العامل الذى لايمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه ، ولكل فيلسوف حقيقى حدس خاص به ، ولايمكن للحدس الفلسفى أن يشتق من شىء غيره ، فهو أولى ، وهو المصدر الذى ينبع منه النور الذى يضىء كل فعل من أفعال المعرفة ؛ ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان ، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة ، كما أنها تفترض أيضا تجربة ذات طابع فاجع أساسى لمتناقضات الوجود

(١) لم يكن « هسرل » داعية من دعاة النزعة العلمية ، لأنه يفسر العلم كما يفسره اليونان ولا يأخذه بالمعنى الذى يأخذه به القرنان التاسع عشر والعشرون .

الانسانى • **فالفلسفة تقوم اذن على تجربة للوجود الانسانى فى أشد حالات امتلائه** • وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الانسان العقلية والوجدانية والارادية • واذا كان العقل مستقلا عن كل سلطة خارجية ، فهو معتمد على نفسه فى الظاهر ، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلا استقلالا داخليا فى علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسلخ عن شعوره وارادته ، عن حبه وبغضه ، وعن معياره للقيمة • وهو يكتشف ــ أى العقل ــ أساسه الوجودى فى أعماق وجوده الخاص وفى ألفته لهذا الوجود الخاص ، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شكه ، وهو يختلف مع اعتقاده اذا امتد الشعور أو تضاءل ، ولكن الوحى يحيله شيئا آخر •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطىء (١)• فان هذه المبادىء القبلية a priori متحركة متغيرة ، ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحى الالهى وعالم الغيبيات ، وبين الفهم العقلى لها ، فان الفهم العقلى صفة انسانية ، لأن الانسان هو الذى يفهم الوحى الالهى وعالم الغيبيات • ولكن الوحى الالهى يغير من عقل الانسان الذى يتحول داخليا نتيجة لصدمة الوحى ، وبهذا يتمكن الانسان من أن يرى فى وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته • ومجرد قبول الوحى فعل فلسفى مهما يكن من بدائيته • والوحى يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفى ، ولكن الموقف العقلى الذى نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحى لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة • ولا يستطيع انسان أن يحيا دون أساس فلسفى مهما يكن بدائيا ساذجا صبيانيا أو لاشعوريا ، وكل انسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير ، ويعبر عن ذوق خاص • فهناك دائما فلسفة صبيانية فى أساس الايمان الصبيانى • وهكذا نرى أن الاعتراف الذى لايخالطه النقد للعلم الدينى ــ أن اعتراف الانسانية البدائية ــ يقتضى استخدام مقولات فكرية معينة ، مثل مقولة « الخلق » باعتباره لحظة من لحظات الزمان •

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبى للأشياء ، فهى تضفى المعنى على الموضوع ، وتخلق التشابه ، وتنشىء مقياسا عاما بين الذات

---

(١) يلح النظريون من أصحاب النزعة العلميه مثل « مايرسون » على شمول العقل • انظر كتابه :

De l'explication dans les sciences.

العارفة والشيء المعروف • وهذا القول يصدق خاصة على « الثيوصوفية » (المعرفة بالله) • والمعرفة هي حقا احالة انسانية بأعمق معنى أنتولوجي لهذه الكلمة • فهناك درجات متعددة لهذه الاحالة الانسانية (أو التأنيس)، وأعلى هذه الدرجات يوجد في المعرفة الدينية ، لأن الانسان صورة من الله ، وبالتالي فان الله يحتوى في نفسه على صورة الانسانية ، وعلى ماهية الانسانية الخالصة • ويتلو هذه الدرجة المعرفة الانسانية التي تقتضي هي أيضا الاحالة الانسانية ، أي ادراك الانسان لسر الوجود المتأصل فيه، وفهم الوجود بالقياس الى الوجود الانساني والمصير الانساني • والاحالة الانسانية بأدنى درجاتها في المعرفة العلمية وخاصة في العلوم الطبيعية ـ الرياضية Physico-mathématique (١) وعلم الطبيعة المعاصر يثبت خلو العلم من كل طابع انساني لأن أبحاثه تفضي به الى خارج الكون الانساني كما يفهمه الانسان • وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية الخالية من كل طابع انساني ما هي الا رمز لقوة المعرفة الانسانية ، وأن تقدمها السريع يثبت أصالة الانسان • مواجهة أسرار الطبيعة ، ويثبت فوق كل شيء انسانيته الأساسية • وكل معرفة تضرب بجذورها في أعماق الوجود الانساني وتشهد على فاعلية الانسان باعتباره كائنا متكاملا تمتد قوته الى المتناقضات والخلافات ، والى قلب المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف •

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادىء ثلاثة هي : المبدأ الانساني ، والمبدأ الالهي ، والمبدأ الطبيعي ، فهي نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة الانسانية واللطف الالهي والضرورة الطبيعية • ومأساة الفيلسوف تنبع من محاولة الحد من سعيه في سبيل المعرفة عن طريق استحضار اللطف الالهي أو الاهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية • واذا كان الله والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفي ، فان تعارض هذا البحث سواء مع الدين القطعي أو العلم أمر لا مناص منه • غير أن الميدان الحقيقي للبحث الفلسفي هو الوجود الانساني ، والمصير الانساني، والغرض الانساني • والانسان هو الموضوع الحقيقي لمعرفة الفيلسوف ، وعن طريق الانسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معا ، ولكنه لايستطيع أن يمضي في أبحاثه دون أن يتعثر في الأشكال الموضوعية للمعرفة التي تزعم أنها تدعو الى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة ، والفيلسوف على استعداد لقبول الوحي الالهي والايمان ولكنه يجب عليه أن يتجنب

---

(١) يرى « ليون برونشفك » طابعا روحيا في العلوم الرياضية •

الاذعان لتفسيراتها الطبيعية ، كما يجب أن يرفض تماما قبول الادعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي ٠

والحق ان جانب الدين فى الصراع الناشب بين الدين والفلسفة حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين فى ميدان الخلاص والحياة الأبدية ، غير أن الحق الى جانب الفلسفة حينما تتطلع الى بلوغ درجة فى المعرفة أعلى من تلك التى تبلغها بالعناصر الساذجة من المعرفة التى يتضمنها الدين ٠ وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقا أن تطهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية والطبيعية التى تشوه الحقائق الدينية ٠ والاله الحى الذى يتوجه اليه الناس بصلواتهم هو اله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، وليس اله الفلاسفة أو فكرة المطلق ٠ بيد أن المشكلة أكثر تعقيدا مما تصور « بسكال » ، لأن اله ابراهيم واسحاق ويعقوب لم يكن هو الاله الموجود فحسب ، أى الاله الحى الشخصى ، ولكنه أيضا اله قبيلة بدائية من القبائل الرحل ، أى اله ينزل الى المستوى العقلى والاجتماعى لهذه القبيلة ٠ والروح فى التماسها للمعرفة عرضة دائما للاشتباك بروح التقاليد الغافية ، وليس من اليسير على الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع ٠ ولقد كان الفلاسفة دائما جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر ٠ أليس من الغريب أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعا لكل هذا العداء ؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون والعلماء والمتخصصون فى كل فرع من فروع المعرفة ، والسياسيون والإجتماعيون ورجال الدوله من محافظين وثوريين ، والمهندسون والفنيون والفنانون ، وأخيرا جمهرة البشر ٠ وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيبا من الاهمال ، أى هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة هامة سواء فى الحياة السياسية أو الاقتصادية ٠ وعلى الرغم من ذلك فان الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون الى القوة ، ويقومون بدور هام فى حياة الدولة أو المجتمع أو يأملون في القيام بمثل هذا الدور يتفقون جميعا على اضمار العداء للفلاسفة ، ويبدو وكأنهم لايستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لاتخدم أهدافهم ، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس ، وعبث لا طائل وراءه للعقل ٠ ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله ؟ ان من العسير حقا أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس فى تزجية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب سببا فى اثارة كل هذا العداء والاستنكار الشاملين ٠

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله ، فاذا كان من الحق ان الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس ، فمن الحق أيضا أن كل انسان فيلسوف بمعنى من المعاني ، دون أن يدري ذلك . وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيرا عن الجهاز الفنى للفلسفة لا يترددون فى استخدام هذا اللفظ فى التعبير عن الاستهزاء والسخرية . وفى الحديث العادى تستخدم كلمة « ميتافيزيقا » باعتبارها عبارة من عبارات السباب ، وأصبح الميتافيزيقى من الشخصيات المضحكة ، وقد يصادف أن يكون الأمر كذلك ، ولكن رغم هذا كله فان من الحق أن كل انسان ، شعر بذلك أو لم يشعر ــ يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية ، وهذه المشكلات أكثر مساسا بحياته من المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائعة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة سواء بسواء ، والانسان الذى يشعر بنفور من الفلسفة ، أو الذى يحتقر الفلاسفة ــ له هو أيضا فلسفته الخاصة . ولو لم يكن ذلك حقا بالنسبة للسياسى والثورى والمتخصص والمهندس ، والرجل الفنى ، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لاتدعو اليه الحاجة .

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف ، بل موقف الفلسفة نفسه ــ تكتنفه الأخطار من كل جانب ، فالفيلسوف لا يؤدى أية وظيفة اجتماعية فحسب ، بل ان جلال رسالته يسمو به على الواجبات التى يفرضها المجتمع . والفلسفة أساسا وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية . وبينما يحمى المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التى تصل الى حد العداء أحيانا ، وبفضل ما يقومان به من دور اجتماعى يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة ، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها ، وما من أحد يتقدم للدفاع عن الفيلسوف الذى يفتقر عامة الى السند الاقتصادى . والحق الذى يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حسابا ، وانما عقله وحده هو الذى يقوم بالكشف عما هو أعلى من الانسان ، وعما هو الهى . والمجتمع لايعينه على طلبه للمعرفة ، وفى كل فيلسوف شيء من « اسبنوزا » ومصيره . فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة الاجتماعية ، والطابع الشخصى لفكره ، وموقفه العام ، كل هذا يتصالح جميعا ليجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبى ، بل ان موقف النبى أشد حرجا ، وهو أكثر تعرضا للاضطهاد وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فان الفيلسوف الذى يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالا وأقلهم تمتعا بالتسامح ، وأكثرهم وحدة . وحينما يناصر الفيلسوف تقليدا معينا ، فانه يشعر بنفسه عضوا فى عائلة

فلسفية ، عضوا في المدرسة الافلاطونية مثلا أو الكنتية • وقد يتبلور التقليد الفلسفى حول ثقافة قومية ، أو ربما أفضى الى انشاء مدرسة • وبهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئا من التأييد والحماية ازاء الهجمات التى تنوشه من كل جانب • وهذا لا ينطبق آيا كان الأمر على الحدس الفلسفى ساعة مولده ، وفى أثناء الفعل الخلاق بمعناه الدقيق ، والفلسفة الأكاديمية مثلا هيئة اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التى يملكها المجتمع طوع أمره ، ولكن مؤسسى الأديان والأنبياء والرسل والقديسين والصوفية كلهم لايجدون سبيلا للدفاع عن أنفسهم ازاء المجتمع ، وهكذا لايتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته الا بعد أن يتحول الى هيئة اجتماعية •

وللانسان أن يختار بين موقفين فى كل فعل ابداعى وعقلى ، فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود ، أو السر الالهى ، أو يستطيع أن يقتصر فى تشييد علاقاته على مستوى اجتماعى صرف • وفى الحالة الأولى يصل الى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحى ، وفى الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كشف له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين : ولكن فى مقابل الأمن الاجتماعى الذى يمنح له ، عليه أن يزيف ضميره ، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع • ويميل الانسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس الى أن يصبح ممثلا ، وهو ممثل أيضا حينما يصبح كاتبا ، وهو مرغم على أن يلعب دورا بسبب مركزه الاجتماعى ، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجماهير وعلى البوليس فى حمايته اذا احتاج الى الحماية ، والرجل الذى يشرع فى التماس الحقيقة ، والذى يجد نفسه وجها لوجه أمام السر الالهى ، لايصرخ فحسب فى الوحشة التى تكتنفه ، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوامين على الدين والعلم على السواء • وهذا الموقف تتنسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كامنة •

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة ، ولكن تمييزا واحدا يبدو على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكده ، ألا وهو الثنائية التى تقوم عليها مبادىء الفلسفة ، وهى ثنائية تتدخل فى حل جميع المشكلات الهامة تدخلا نافعا ، والاختيار بين هذين النوعين من البحث الفلسفى لاتمليه سلطة خارجية بحيث أن الاختيار اذا تم مرة ، فانه يشهد على الطابع الشخصى للفلسفة ، ومن الممكن تحليل هذين النوعين من الفلسفة بالنظر فى هذه النزعات المتقابلة :

١ ــ أولوية الحرية على الوجود .	أولوية الوجود على الحرية
٢ ــ أولوية العالم الذاتى على العالم الموضوعى .	أولوية العالم الموضوعى على العالم الذاتى .
٣ ــ الثنائيـــة .	وحدة الوجود
٤ ــ النزعة الارادية .	النزعة العقلية
٥ ــ النزعة الحركية .	النزعة الى الثبات
٦ ــ النزعة الايجابية وحاسة الخلق (أو الابداع) .	النزعة السلبية ، والتأمل
٧ ــ النزعة الشخصية .	النزعة اللاشخصية .
٨ ــ النزعة الانسانية فى التفسير	النزعة الكونية فى التفسير
٩ ــ الفلسفة الروحية .	النزعة الطبيعية .

وهذه المبادىء يمكن أن تمتزج امتزاجـا مختلفـا لتؤلف مذاهب متباينة ، وأنا شخصيا قد تم اختيـارى ، وحزمت أمرى على اختيـــار المجموعة الأولى من المبادىء التى تعتنق أولوية الحرية على الوجود . وقبول هذا التعارض الأســاسى بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، وبين الشخصية والمجتمع ، وبين الفردى والعام يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية) ، وان تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه الغاء المأساة ، وعلى العكس من ذلك فان تأكيـد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها ، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجـود بصورة موضوعية ، أو تحقيق الاتصال الحقيقى بين الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية . والمأساة تصـدر عن الصراع الأبدى بين « الأنـا » والموضوع ، وهى تنشأ أخيرا عن المشكلة الغنوصية للوحدة ، وهى ميدان الفلسفة الخاص . وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يهتم بها هذا الكتاب، هى أيضا تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات ، فلسفة ليس لها غير مستوى واحد .

الفصل الثانى

- الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية
  الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية ٠
- النزعة الأنثروبولوجية فى الفلسفة ٠
- الفلسفة والحياة ٠

يهتم « كيركجورد » اهتماما خاصا بالطابع الذاتى والشخصى لكل فلسفة ، وبحضور الفيلسوف الحى فى الفعل الخاص بالنظر الفلسفى ٠ وهو يذكرنا بمعارضته « لهيجل » وثورته على دعاة العقل الكلى الموضوعى وفلسفة التصورات « ببلنسكى » (١) الذى نلمح تأثيره فى « ديالكتيك » « ايفان كارامازوف » بطل رواية « دستيوفسكى » المعروفة ٠ وليس من شك أن « كيركجورد » كان فيلسوفا أكثر أصالة من « دستيوفسكى » ٠ ولكن ، فلنعد الى موضوع المناقشة الأساسى وهو : هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئا آخر غير فلسفة شخصية ذاتية ؟ وسأناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ، وفى الوقت نفسه سأحاول أن أضع تمييزا هاما بين الحقيقة والموضوعية ٠ فالفلسفة لا يمكن الا أن تكون ذاتية حتى وهى تسعى لأن تكون موضوعية ، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذى أبدعها ، ولا ينطبق هذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس « أغسطين » ، و« بسكال » و« كير كجورد » و «شوبنهور » و « نيتشه » فحسب ، ولكنه ينطبق أيضا على الفلاسفة من أمثال « أفلاطون » و « أفلوطين » و « اسبنوزا » و « فختة » و « هيجل » ، فالطابع الشخصى

---

(١) راجع الكتاب الشيق « اشتراكية بلنسكى » الذى نشره « ساكولين » ، وهذا الكتاب يتضمن رسائل « بلنسكى » التى بعث بها الى « بوتكين » ٠

للفليسوف يظهر فى اختياره للمشكلات ، وفى ايثاره لنمط أو لآخر من انماط الفلسفة التى أشرنا اليها ، وكذلك في طبيعة الحدس السائدة لديه ، وفى مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعينة ، وفى درجة تجربته الروحية ..

وليس معنى قيام « الأنا » أساسا لكل فلسفة أن « الأنا » محصورة بالمذاهب التى تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لاتقنع بالنظر فى الموضوع، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التى تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على اماطة اللثام عن معنى الحياة والمصير الشخصي.وحتى مذهب «اسبنوزا»(١) الفلسفى الذى تميز بطابعه الهندسي والموضوعي يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفليسوف فى مصيره ، وهذه الحقيقة ليست فى حاجة الى كثير من التكرار ، فبلكة الفهم هى أساسا « الأنا » ، هى الانسان كائنا عينيا ... وشخصية ، وليس باعتباره روحا كليا أو عقلا كليا ، أو ذاتا لا شخصية أو وعيا عاما . ومن ثم فان المشكلة الأساسية فى الفلسفة هى مشكلة المعرفة الانسانية ، أو معرفة الانسان الشخصية الخاصة ، وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصي ، ولكن هذا لا يقتضى أن يكون صاحب هذا التفكير أنانيا فقد تنبعث أشعة الضوء من مصدر واحد غير أن الأشخاص يختلفون فى استقبالها الواحد عن الآخر .

وعلينا أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخلو من كل أثر للوجدان ، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور ، فلا شك لدينا فى أن « ديكارت » قد توصل الى مسألة « أنا أفكر ولذلك فأنا موجود » (الكوجيتو) عن طريق تجربة عاطفية ، وأنه قد قام بكشفه ذاك فى نشوة من نوع عاطفى (٢) وتوسله بالعقل للوصول الى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب ، ففى تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لونا عاطفيا قويا . « وكتاب الأخلاق » لاسبنوزا مشحون بالعاطفة رغم المنهج الهندسى الذى اصطنعه فيه ، والعشق الالهى العقلى عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة . وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية على أساس العاطفة الشخصية بينما يمكن أن لا تكون « الموضوعية » أكثر من عبارة لاخفاء « العاطفة الانسانية » ، وبهذا المعنى نرى أن فلسفة « هيجل » ليست أقل ذاتية

(١) cf. L. Brunschvieg, Spinoza et ses contemporains. (Paris, Alcan, 3e édit, 1923).

(٢) cf. J. Maritain, Le songe de Descartes. (Paris, Edit, R.A. Corréa, 1932).

من فلسفة « نيتشه » . ووفقا لذلك فان كل فلسفة موضـــوعية ولا شخصية تماما تفتقر حقا الى كل أصالة مبدعة ٠

والبحث الذاتي هو وحـده الذي يمـكن أن يكشـف عن الحقيقـة الاصيلة الكامنة في الوجود البدائي ٠ أما البحث الموضوعي أو اللاشخصي فلا يمكن أن ينجح الا في الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود ٠ ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهي أن الأشـــكال الذاتيـــة والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يوطد مكانه في الكون ، أو أن يتصل بالعالم الالهي ، فعكس ذلك صـــحيح ، اذ أن الأشكال الموضوعية واللاشخصية للتفكير هي أضخم العقبات التي تعترض طريق الفرد في خروجه من عزلته الذاتية ، واتصاله بالكون ٠ ومن الخطأ أن نخلط بين الاتجاه الشخصي للتفكير ، وبين « العكوف على الذات » وهو شكل من أشكال « السجن الذاتي المؤبد » الذي يفضي في نهاية الأمر الى الجنون ٠ والعكوف على الذات هو في الواقع « الخطيئة الأولى » أما الشخصية فهي انعكاس لصورة الله ومشابهته ، وهي لهذا السبب الطريق الحقيقي الموصل الى الله ، والشخصية هي حقا الموضـــوع الأول للنظر الفلسفي ، وهذا النظر الفلسفي يمكن أن يـكون تجريبيـا بمقدار اعتماده على مدى تجربة الفيلسوف واكتمالها ، والشخصية هي صـــورة للانسان الحي المتكامل الذي يفكر في حدود الفلسفة الشخصية والانســانية ، وهذا الانسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضـــوعا للمعرفة يضرب بجذوره في الوجود ، ووجوده سابق لادراكه للوجود ، وهذه الحقيقة هي التي تحدد كيفية معرفته ، فهو يفهم الوجود لأنه هو نفسه جزء من هذا الوجود ٠

ورؤية الفيلسوف محددة تحديدا لا يناله التغيير ، اذ لا يتـــاح له أن يصل الى ما في الوجود من امتلاء أو الى الاستنارة الكاملة ، والى هذا يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة ، فان رؤية الفيلسوف « للنور الأصيل » يحددها ادراكه المباشر ، والأشعة الخافتة التي تخترق حجب ضميره المظلمة ٠ وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له الا أن يعيد صياغة الأفكار المتفق عليها ، والا أن يثق بالمعـــرفة التي يجمعها من دراســته ٠

ووراء كل فلسفة رغبة مضنية لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها ، وبناء على ذلك فان الفلسفة أولا مذهب للانسان ٠٠ مذهب للانســـان المتكامل يشيده انسان متكامل ٠ ولكن هذا المذهب هو ميدان الفلسفة

وحدها ، وليس ميدانا لعلم الحياة (البيولوجى) أو علم النفس أو علم الاجتماع ، ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الانسانى . وفى قلقهم على الغاء الخطيئة الأولى ـ خطيئة العكوف على الذات ، هذه النزعة التى تسىء الى النزعة نحو علم الانسان ـ حاول كثير من الفلاسفة القيام بهذه المهمة . ومن الحق أيضا أن كل المحاولات التى بذلت لابعاد الفيلسوف بوصفه انسانا ، وكذلك فكرة الانسانية الأساسية ، قد ثبت أنها وهمية خيالية ـ وان الموقف الغامض الذى تقفه النزعة الى الاقتصار على التفسير لعلم الانسان راجعة الى هذه الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الانسان بوصفه صورة وشبيها للقوة العليا ، وللجوهر الالهى للوجود ، وعلى الرغم من أنه مفتاح لغز الوجود فانه مقيد بنغمة معينة ، ونتيجة لذلك يميل الى ارجاع الوجود كله حتى الالهى منه الى مستوى وجوده الناقص . وبدلا من أن نحاول الغاء كل أثر لهذه النزعة الانسانية فى التفسير ، علينا أن نحاول تطهير هذه النزعة والتسامى بها حتى يتمكن الفيلسوف من أن يعكس صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه . والفلسفة لا تستطيع أن تكتفى بذاتها اذا أردنا من الاكتفاء الذاتى التجرد من التجربة الحية للانسان المتكامل ، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجذورها فى الوجود ، فهى لاتستطيع أن تدعى الاكتفاء الذاتى حقا دون أن تعمى بصيرتها عن الحقيقة ، فالفلسفة اذن يجب أن تكون انسانية ، طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الانسان ، ومشكلتها الرئيسية هى تطهير طبيعة الانسان « الأنثروبولوجية » حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية ، عن « الانسان المتعالى » الذى ينبغى ألا نخلط بينه وبين « الوعى المتعالى » غير الانسانى .

والفلسفة انسانية أيضا بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة ، وأن تستحيل الى فلسفة نظرية صرفة ، فهى أساسا ايجابية ، وعليها أن تقوم بوظيفة نافعة فى تحسين الحياة ، كما حاول دائما كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية ، فان ما فى الحياة اليومية من تعاسة وقبح ومظالم تكره الانسان على أن يلوذ بعالم آخر ، عالم التأمل الميتافيزيقى أو الصوفى ، عالم الأفكار ، أو الاحتماء بمدينة الله من جهة ، وقد تثير فيه نشاطه الخلاق ليحيل عالم الحياة اليومية الى عالم آخر جديد من جهة أخرى . والفلسفة الحقة لايمكن أن تكون مشتقة من شىء آخر لأنها قائمة على أساس من الحكمة ، والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفا معرضا للانهيار ، وكما أن لغة الفيلسوف تشترك الى حد ما مع

اللغة الدارجة ، فكذلك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة ، فهي قبل كل شيء وظيفة حيوية ، وتعبير متكامل عن الحياة الروحيــــة • وكيف يمكن أن تدعي الفلسفة ادراك سر الوجــــود اذا رفضت كشف المصــير الانساني ، ولم تظهر عطفها على ما في هذا المصير من شــقاء ؟ الفلسفة أساسا فعل حيوى ، والتفكير المجرد هو الخطـأ الذى ارتكبــه هؤلاء المتافيزيقيون القدامى الذين قدموا عن جهل اهتمامهــم بالحياة وبالبشر وبالعالم قربانا ، والذين اعتصموا بقلعة مثاليــة من التصورات • وفي هذه الظروف ليس عجيبا أن يصبح الميتافيزيقي هدفا للفضول والتنقص ورمزا للجهل بدلا من أن يكون رمزا للحكمة • والواقع أننا نجد الأساس الحقيقي للميتافيزيقا في معرفة الحياة ، وفي الواقع العيني ، وفي معرفة الانسان ومصيره ، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيرا عن حركة حية يشترك فيها الفيلسوف اشتراكا فعليا •

وقد كان « كارل ماركس » – وهو يدعي أنه تلميذ للفيلســـوفين المثاليين الألمانيين فختة وهيجل – يدعـــو الى هذه الفكرة ، ألا وهي أن الفلسفة لايمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب ، وانما يجب أن تحاول تغييره أيضا وبعثه من جديد ، وكان يعتقد أن تفكير فختة النظرى المجرد في حاجة الى تعبير عملي ، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون – وخاصــة الشــيوعيين منهم – هــذه الفكرة تشويها شنيعا بأن وضعوا لهــا دون التزام للمنطق أساسا ماديا ، أى أساس من الفلسفة السلبية ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق • وأيا كان الأمر فمن الممكن التعبير عنها في صورة أخرى كما فعلت فلسفة فيودوروف (١) التخطيطية projective التي تدعو الى تغيير العالم تغييرا فعالا • فهل نخرج من ذلك بأن وظيفة الفلسفة « اجتماعية » بحتة ؟ كلا بالطبع لأن الفلسفة

---

(١) « نيكولاى فيدوروفتس فيودورف » (١٨٢٨ – ١٩٠٣) فيلسوف روسى كانت لأفكاره الأصيلة آثار واضحة في كل من « ف• سـولوليوفيف » و « دستيوفســكي » و « تولستوى » ، وكان صوفيا مسيحيا في حياته وعقيدته على السواء • وقد انتقد موقف « تولستوى » السلبي من القيم الثقافية العليا كالعلم والفن – انتقادا قاسيا •

ويربط « فيودوروف » بين فلسفته وبين الدين المسيحي ، وخاصة الأرثوذكســية باعتبارها المذهب الديني الذى يخلع قيمة خاصة على فكرة البعث والحياة الأبدية • وفي اعتقاده أن الانسانية عندما تتحكم في الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم في الموت ، والسمة الرئيسية لفلسفته هي امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية • راجع كتاب N.O. Lossky : History of Russian philosophy, London, 1952—p. 79.

في هذه الحالة تصبح شيئا سلبيا ، اذ ليس من شأن المجتمع أن يملى شيئا على الفلسفة ، وانما من شأن الفلسفة أن تملى على المجتمع ، وتطور الفلسفة من مذهب هيجل الى نزعة « فويرباخ » له دلالته ، لأنه يشير الى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة العامة الى الفلسفة الروحية الانسانية • غير أن انحراف « فويرباخ » المادى ساعد على اخفاء هذه الحقيقة ، لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الانسان باعتباره كائنا عينيا متكاملا • ومن الواضح أيضا أن تطور الفلسفة لايمكن أن يقف عند هذه الدراما الغامضة المسماة بالديالكتيك الهيجلى •

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها • يجب أن يكون بما هو عام في مقابل ما هو خاص وفردى • وهكذا شرعت الفلسفة اليونانية في اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة ، ولم تتحول قط عن هذه المقدمة الأساسية • ونتيجة لذلك أخفقت في تمييز الفرد ، كما أخفقت في كشف الشخصية ، ولم تلتفت الى ما لفكرة الحرية من أهمية • وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة ، وكانت النتيجة أن النظر الفلسفى في ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التى وضعتها الفلسفة اليونانية ، وهى التصور الذى ينشد الشمول • ومازالت هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الاسمية الحديثة ، غير أن التجربة المسيحية ـ وتجربة الوحى قبل كل شيء ـ فتحت آفاقا جديدة كل الجدة ، وكشفت عن سر الشخصية والحرية •

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لاتشترك في شيء مع التيارات « الذاتية » والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة في أيامنا هذه ، ومقولة « العام » التى توضع عادة في مقابل مقولتى « الفردى » و « الجزئى » هى مقولة زائفة ينبغى الغاؤها ، وسنبين حينما يتقدم بنا البحث حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة « العام » Le géneral ليس لها أساس « أنتولوجى » صحيح • ومبدأ « الشمول » ليس مبدءا عاما ، ولكنه مبدأ فردى ، ومبدأ « العام » هو مساومة أو خطأ وصل الى نطاق المعرفة « النورانية » المعرفة أثناء تفنيدها لكل الأفكار والتحديدات ، ولكل غائية • ومجالها الخاص الذى يتجاوز ما هو شخصي وما هو فردى ، هو الاجتماعي الموضوعي الذى يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقى ، وعن العالم الوجودى الالهى ، فهو أصلا مجال اجتماعى صنعته العوامل الاجتماعية • ومبدأ « العموم » يستبعد العنصر الانسانى

أو الفلسفى ، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمــــل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذى يختفى وراء ستار « العموم » المصطنع • وليس من شك أن « اسبنوزا » لم يستلهم أية فكرة « عامة » حينما حاول فى عشقه الالهى العقلى Amor Dei Intellectualis ان يعلو على عزلته فى رؤيته عن السعادة • فكل فلسفة شخصية تساعد فى التغلب على العزلة والانسانية عن طريق المعرفة ، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية •

التأمل الثانى

■ الذات والإحالة الموضوعية

الفصل الأول

الذات العارفة والانسان

وجهت المثالية الألمانية الى النزعة الموضوعية فى الفلسفة اليونانية والمدرسية ضربة لا سبيل الى البرء منها. غير انه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها « كنت » قد زعمت فكرة الوجود نفسه ، فان نقدها كان موجها توجيها رئيسيا ضد توكيد الواقعية الساذجة التى تزعم أن العالم الموضوعى والوجود المطلق شيء واحد .. وكان « ديكارت » قد بدأ العمل فى هذا الاتجاه ، ولكن النزعة العقلية السابقة على « كنت » لم تتعمق المشكلة تعمقا كافيا ، وأصبح من المحتم نقل مركز الجاذبية الفلسفية من الموضوع الى الذات ، والبحث عن الحل الذاتى لمشكلة الوجود واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية ــ عالم الموضوعات ــ مكانا ثانويا باعتباره العالم الظاهرى ، وعلى الرغم من أن « كنت » قد وقع فى الخطأ حينما وضع العالم الظاهرى مقابل الموضوع نفسه بوصفه خلوا من التجربة والمعرفة على السواء ، فانه كان على حق فى محاولته التمييز بينهما ، لأن هذا التمييز أفضى الى كشف الذات الفاعلة ، أو الفعالة .

وقد قامت نظرية المعرفة دائما على أساس التضاد القائم بين الذات والموضوع(1) . بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات ، وعلينا أيضا أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة ، الذات الغنوصية ، وبين الانسان باعتباره « أنا » ، أو ذاتا عارفة ، فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الانسان بوصفه ذاتا عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة ، وبوعى كنت المتعالى أو « أنا » « فختـه » اللافردية اللاانسانية ، أو الروح الكلى عند هيجل .. وكانت نتيجة

(1) N. Hartmann, Gundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.
وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج على المثالية الكنتية ، إلا انه مازال محتفظا بالنضال القائم بين الذات والموضوع .

ذلك أن المعرفة لم تعد صفة انسانية خاصة ، بل أضحت الهية كامنة فى العقل الكلى أو الروح الكلية . وهكذا لم يعد الانسان هو الذات العارفة ، وكان من اثر ذلك أن طبعت الفلسفة بطابع لا شخصى . وأصبحت الفلسفة الشخصية هى والنزعة النفسانية شيئا واحدا . وهذه بدورها أصبحت مسئولة عن تكوين الشخصية الانسانية وعن الأنا الانسانى ، وعن الانسان ، وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الانسان بشخصيته من ناحية ، وبالشعور المتعالى والعقل الكلى والذات الغنوصية من ناحية أخرى — مشكلة تتطلب الحل . اذ ليس من سبيل الى انكار أن الانسان هو الذات العارفة فى آخر الأمر . وقد استخدم « كنت » الاشكال القبلية **a priori** لكى يتخلص من النزعة الشكلية الموجهة ضد « شعوره المتعالى » . ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك ؟ وكيف يرتبط الوعى المتعالى بالوعى الانسانى الفردى ؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة ؟ أو اذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالى .. ما هى الصلة بين ما هو منطقى وما هو نفسى ؟

وهذه المناقشة لا أساس لها من الصحة لأنها تفسر الصفات الانسانية ، والشعور الانسانى خاصة ، من وجهة نظر علم النفس فحسب ، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعى ، والنتيجة هى انها تجعل الانسان نفسه عقبة فى سبيل المعرفة الفلسفية ، وهذا معناه محاولة الغاء « الحضور الذاتى » للانسان من الفلسفة . وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائما أن الانسان عقبة تعترض سبيل الوحى متجاهلين هذه الحقيقة الا وهى أن الوحى لا يحدث الا لنفع الانسان .. ومن الحق أن الفلسفة أنثروبولوجية ومتمركزة حول الانسان دون أن تشعر ، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء ، فانها لا تستطيع أن تهاجم « علم الانسان » (الأنثروبولوجيا) دون أن تعرض وجودها نفسه للخطر . والنزعة النفسية تستتبع النسبية ولكن الطبيعة الانسانية وامكانياتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة الفلسفية الحقيقية ، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نقطة الضعف الأساسية فيها ، واعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحديتها الأساسية وقد أشرت غير مرة — على الرغم مما فى هذه الاشارة من مخالفة للمألوف — الى انه لابد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب « لوثر » ، وهذه النتيجة تحتاج الى شرح أكثر تفصيلا . فما هى الصلة التى يمكن أن تقوم بين « فختة » و « هيجل » من ناحية ، وبين « لوثر » من ناحية أخرى ؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما

على طرفي نقيض ، اذ طرد « لوثر » العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة ، وأعلن أن الطبيعة الانسانية خاطئة ملوثة . أما « هيجل » فعلى العكس من ذلك ، مجد العقل ، ووطد أركان الفلسفة ، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفا غاية الضعف . بيد أن المؤثرات الروحية تعمل في مسارب خفية تبعث على الدهشة ، فان « لوثر » قد ترك كل شيء للطف الالهى والتدخل الالهى ، ولم يترك شيئا للفعل الانسانى والحرية الانسانية(١) ». ولم يكن يعترف بفعل متبادل بين الطبيعتين الالهية والانسانية . ولم تصنع المثالية الالمانية شيئا أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه الى الواحدية ، اذ أضفت طابعا دنيويا على اللطف الالهى الذى يؤمن به « لوثر » على أنه المنبع الوحيد لكل خير ، وذلك بأن نقلت صفاته الى المعرفة . وعلى ذلك فان الوعى المتعالى والعقل الكلى والروح الكلية ليست جميعا غير أشكال دنيوية للطف الالهى عند لوثر ، بوصفه — أى اللطف الالهى — منبعا لكل معرفة . وتؤكد فلسفة « هيجل » فى وضوح خاصة أن الذات العارفة هى الله نفسه ، وهى عقله وروحه ، وليست هى الانسان . وهكذا نجد ان اللطف الالهى الذى كان من الممكن ان يجعل من الفلسفة شيئا سطحيا قد أدى فى نهاية الأمر الى تمجيدها ، بل الى تأليهها (أو تقديسها) .

والصعوبة التى نلتقى بها هنا راجعة الى رفض الاعتراف بالفعل المتبادل بين طبيعتى الانسان ، فالمثالية الالمانية تخلع على الذات الخالصة الدرجة القصوى من القدرة ، بل انها تذهب الى حد ان تعزو اليها النشاط الخلاق ، وهى بذلك تقلل الى حد كبير من مساهمة الانسان فى المعرفة . ومثل هذا العالم الذى ينشأ عن النشاط الانشائى للعقل لا يكاد يترك مكانا للنشاط الابداعى للوعى الانسانى ، والمساهمة التى تقوم بها الحرية الانسانية للعقل لا يحسب لها حساب ، ويبالغ فى نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الانسانى الذى ينظر اليه على أنه عنصر سلبى فى أعماق المعرفة ، وما على الانسان الا أن يخضع لما يمليه عليه الوعى المتعالى ، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن واضحا تماما عند « كنت » الذى لم يكن من دعاة الواحدية ، فقد أصبح واضحا عند فختة وعند شلنج فى بداية فلسفته المبكرة ، واخيرا عند هيجل .

---

(١) Cf. Luther, De Servo Arbitrio.

وهذه الأفكار تحملنا الى المنابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية، وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الالهى الانسانى ، أى فى فكرة الفعل المتبادل بين الطبيعتين الالهية والانسانية ، وبين الحرية والقوة الخلاقة فى كلتا الطبيعتين .. وفكرة الاتحاد الالهى الانسانى هى الأساس الذى تقوم عليه امكانية انشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تتناول الشخصية الانسانية . ومن الحق أن الوعى الانسانى يميل الى أن يحيل نفسه الى شيء مادي ، والى أن يكون الانعكاس السلبى لطبيعته الفاعلة أصلا ، ولكنه — مهما يكن من أمر — قادر على تجديد نشاطه اذا نفض عنه أغلال العالم الموضوعى . واذا استخدمت كلمة « موضوع » فانني لا أعنى بها مطلقا أن أى شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات ، وانما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والوجود ، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندى مرادفة للحقيقة ، أو لموقف مستقل عن الحالات الذاتية ، وعلى العكس من ذلك فان هذه الكلمة ستعنى اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية ، وعلى العلاقات الانسانية . وبهذه الوسيلة نفسها فان الاحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوحى أو التجسد .

وقد يبدو ان فلسفة « هيدجر » و « يسبرز » الوجودية تعالج مشكلة الانسان ، وان بحث « هيدجر » الأنتولوجى — كما نلمس ذلك فى كتابه « الوجود والزمان » — يقوم على الوجود الانسانى ، وهو يضع « هم » الانسان وخوفه ، وخضوعه للمألوف وللناس ، وكذلك الموت والعالم المنحل فى المجال الأنتلوجى لا فى المجال النفسى كما تتخذ فكرة « المواقف الحدية » عند يسبرز Limit-situation دلالة ميتافيزيقية مثلها فى ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد ، ومع ذلك فان أحدا منهما — هيدجر ويسبرز — لم يعالج مشكلة الانسان علاجا حقيقيا ، كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفى متسق على أساس من علم الانسان الفلسفى ، ولم يتعمقا المادة الخصبة المنبثة فى تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الانسان ، بل تركا مشكلة طبيعة الانسان دون حل ، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذى من أجله لا يتكشف تركيب الوجود الا عن طريق الوجود الانسانى ، والمصير الانسانى ، ولم يقدما أى تفسير لأصل هذه الفضيلة الانسانية البحتة وأعنى بها المعرفة . ويختلف « يسبرز » عن « هيدجر » فى انكاره لامكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعى للوجود يتخذ من العالم نموذجا له . وهو ينظر الى الميتافيزيقا فى ضوء ذاتى

شخصي باعتبارها نسقا من الرموز ، وهو لا شك في ذلك نفساني يبلغ الغاية من الدقة ، غير أنه ينبغي الا ندافع عن الميتافيزيقا دفاعا ذاتيا شخصيا بروح متشككة ، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يفضى الى معرفة أعلى ، وهكذا نعود على أعقابنا الى مشكلة الانسان الأساسية وهى المشكلة التى لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقا ، لسبب غريب ، ولعلهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على انها تنتمى الى نطاق اللاهوت ، أو على الأقل — الى فلسفة دينية الأصل .

ويمثل « برونشفك » (١) نموذجا شيقا لمحاولة ابعاد النزعة الانسانية الدينيه من الفلسفة ، اذ تقوم فلسفته على أساس نوع من المثالية الرياضية المشتقة اصلا من « أفلاطون » . ويرى «برونشفك» أن كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجى تكون متمركزة حول الانسان ، وأن كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخلو من عنصر الاهتمام، ومن العنصر الانسانى خلوا تاما ، ولهذا السبب فانه يعتبر الحقائق الرياضية أكثر أهمية — من الناحية الروحية — من مشكلة الغرض من الوجود الانسانى ، وعلم الرياضة عند برونشفك مرتبة من الروحية، وكذلك يدعو الى إن تحرر الفلسفة نفسها فى نهاية الأمر من كل آثار الأسطورة المسيحية عن الانسان ووضعه فى مركز الكون . وهذه الفلسفة شبيهة بفلسفة « اسبنوزا » التى تهاجم صور التفسير الساذجة لعلم الانسان والنزعة الأنثروبومورفية . والحق أن مشكلة وضع الانسان فى مركز الكون هى قبل كل شيء مشكلة مسيحية ، وأن كل فلسفة تتخذ من علم الانسان أساسا لها هى فلسفة مسيحية . فالفلسفة اليونانية مثلا لم تضع مشكلةالانسان بكل ما فيها من عمق، اذ ميزت العقل فى الانسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والاشكالية لهذا الاكتشاف .

غير أن الانسان مستغرق فى أعماق الوجود ، ووجوده يسبق ادراكه لنفسه ، ومعرفته الممكنة تتوقف على وجوده ، واستغراقه فى الوجود هو الضمة التى تجعل تعقله ممكنا ، لأن العلو ليس شيئا موضوعيا ، أو سلطة خارجية ، ولكنه شيء فى داخل الوجود ، وينبغى علينا أن نؤكد أولوية الانسان المتكامل .. الانسان الذى تمتد جذوره

(١) Cf. Spinoza et ses Contemporains. Les Etapes de la Pensée mathématique Le Progrés de la Conscience dans la Philosophie occidentale.

فى اعماق الوجود — على الوعى ، وعلى الذات فى مواجهة الوجود . وينبغى الا تخلط بين الانسان المتكامل الذى تنعكس طبيعته الحقيقية فى صميم وجوده ، وبين الانسان النفسى أو الاجتماعى الذى يعد جزءا من العالم الموضوعى ، وقد أعيد كشف العالم الطبيعى ، ورد له اعتباره فى عصر النهضة حينما نظر الانسان الى نفسه بوصفه جزءا من الطبيعة ، وقد فعل ذلك معتقدا انه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة . ولكن حان الوقت الآن لكى نعيد كشف الانسان ونرد له اعتباره لا بوصفه شذرة من الطبيعة والعالم الموضوعى ، ولكن بوصفه كائنا له كيانه الخاص ، كائنا موضوعا بين العالم فوق — الموضوعى ، وفوق — الطبيعى فى لب لباب وجوده ، فاذا تم ذلك لم تعد المشكلة الفلسفية هى التعارض بين الذات والموضوع ، بل بين الفلسفة والوجود .

وفى نظرية المعرفة نجد أن الذات توضع عادة فى مقابل الوجود بدلا من أن تكون هى والوجود شيئا واحدا . ولكن الانسان — على العكس من ذلك — جزء من الوجود ، وهو موضوع للعالم الطبيعى وعبد له الى الحد الذى يكون فيه وجوده موضوعيا ، ولكنه فى قرارة نفسه يظل هو نفسه ، محققا لمصيره ، وبهذا المعنى الانسانى لا بالمعنى الذاتى أو النفسى — يكون الانسان موضوعا للفلسفة . والروح لا يمكن أن تكون بالطبع موضوعا ، وانما هى ذات فحسب ، وهى على كل حال — الذات بمعنى أعمق من المعنى الذى تؤكده الغنوصية . والانسان يعجز عن فهم الحياة فهما موضوعيا ، لأن الموضوع لا يمكن ان يكون له معنى الا بما تضفيه عليه الذات الروحية ، وكل معنى لا يكشف الا داخل الأنا .. داخل الانسان ، ولا يقاس الا بمقياس الأنا . ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور ، وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التى يضعها العالم الطبيعى ، فان طابعه تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية ، ويصبح رمزا الى عبودية الانسان الروحية . ويرى « هسرل » أن التقابل بين الوجود الانسانى والوجود يفضى الى توضيح الحقيقة ، ولكنه يؤكد ايضا أن المعرفة ليست احساسا ذاتيا ، أو انعكاسا روحيا ، وأن الوجود يكشف عن نفسه فى الوعى الانسانى ، وهكذا فان الذات العارفة مرادفة للوجود ، وعلى هذا النحو تواجه الذات العالم .

اما « كيركجورد » فانه يتحدى معظم أصحاب النظريات بتأكيده لمبدأ « التعايش » coexistence بين الحقيقة والواقع فى داخل

« الذاتية » والأسباب جميعا تدعوه الى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معيارا للحقيقة ، فمعيارها الوحيد هو الذى يقدمه الوعى العقلى والأخلاقى للانا ، والمعيار الموضوعى للمعرفة لا يمكن الا أن يمارسه وعى جماعى ، وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيدا ، والاتصال بالحقيقة يعين الأنا على الخروج من عزلتها الذاتية . والمعرفة التى يصل اليها الانسان رمز للانتصار على الانطواء الذاتى ، فالمعرفة ليست انطواء على الذات ، ولكنها ذات طابع شخصى ، والانطواء الذاتى والأنانية ليسا من عمل الشخصية ، ولكن من عمل « الأنا » ، وينبغى أن نضع نصب أعيننا أن نضحى بالأنا لنحقق الشخصية ، والانتقال من « الأنا » الانسانية الى العالم الالهى الذى يحقق الانتصار النهائى على خطيئة الانطواء الذاتى يمكن أن يتحقق فى الاتصال الروحى مع الآخرين ، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة ، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان ملهما لموقف اتخذه شخص آخر ازاء الله . واذا لم يكن ذلك حقا ، فمعنى ذلك أن الانسان يحتل مكانا أدنى فى مستوى الاحالة الموضوعية الاجتماعية . والمعرفة هى أولا فعل ، وثانيا موضوع نظرى ، لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعا هو فى حد ذاته فعل عقلى ، وعملية الاحالة الموضوعية التى يقوم بها الوعى فى مرحلته الوسطى — وهى عملية تجعل من الوعى نفسه شيئا ثانويا — هذه العملية عبارة عن تحقق ثانوى ، والواقع الأولى والمعرفة يسبقان او يتبعان هذه الموضوعية .

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئا سوى أن احالت الانسان الى ذات فى مقابل الموضوع والعالم الموضوعى وعملية الاحالة الموضوعية ، والذات هى الانسان حينما ننظر اليه فى مستوى أعلى من الطبيعة مستقلا عن تضاده مع الوجود الموضوعى ، وهى أيضا الشخصية .. كائن حى قائم فى قلب الوجود . والحقيقة كامنة فى الذات الموجودة لا فى تقابل الذات المجردة مع الموضوع ، وليس للعالم الموضوعى معيار للحقيقة أو مصدر لها . والفلسفات العقلية سواء اليونانية أو المدرسية تميل الى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الادراك العقلى وحده ، ونتيجة لذلك نتعرض لخطر جعل التصورات والوجود شيئا واحدا ، ولأن ننظر الى النشاط الذهنى المتصل بحسبانه نشاطا انعكاسيا بحتا ، والذهن الانسانى يلتقى فى بداية الأمر بحالة من الفوضى ، ولكن ما دامت وظيفته هى اضفاء المعنى على العالم الذى يخلو من المعنى

وتوضيحه والقاء الأضواء عليه ، فان مجرد الفعل الذى نقوم به لفهم العالم المظلم الذى لا معنى له يمكن أن يكون مصدرا للنور والدلالة .

والمعرفة هى أساسا فاعلة ، لأن الانسان فاعل ، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود ، فان من الخطأ البين أن نتمسك بالنظرية التى تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاسا سلبيا فحسب ، وانها تحدد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق . فالعقل من انتاج النشاط الانسانى الحر ، وليس انعكاسا فحسب ، ولكنه تحول خلاق ينبغى علينا أن نفهمه بصورة أخرى تختلف عن فهم « كنت » و « فختــه » له . ومن الحق انهما يريان أن الذات والوعى المتعالى والأنا — الى حد ما — تشترك فى العمل الخاص بخلق العالم ، ولكن الخلق فى هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الانسانية أو مما هو انسانى . والانسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الذاتى للعالم بممارسته لنشاطه الادراكى . والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وانما من عمل الله . وهذا الخلق ناقص على كل حال ، ويتطلب مساهمة الانسان الفعالة ، اذ ينبغى على حريته الخالقة أن تمتد الى كل المجالات ، وأن تتعقب عملها الخلاق فى مجال المعرفة نفسها . فالوعى الانسانى لا يستطيع أن يفهم الكون فهما سلبيا ، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد ، وهذه الشدة تنبثق من الباطن ، لا من الخارج ، وهذا يدل على أن التصور الذاتى للعالم هو أساسا تصور انسانى وأن العالم حسب هذا التصور يتكىء على الانسان بوصفه كائنا له وجود عينى ، وأن المعرفة ترمز الى العلاقة بين كائن وآخر ، وهى فعل خلاق فى أعمق أغوار الوجود . وادراك الأشياء يتباين وفقا لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع ، من الروح أو من الطبيعة ، من الشخصية أو من المجتمع ، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة ، وليس هناك عالم موضوعى موضوعية مطلقة ، وانما هناك درجات متباينة من الموضوعية .

ويقع « المطلق » فى المستوى الروحى اللاموضوعى الذى يسبق الاحالة الموضوعية ، أى فى المستوى الوجودى الذى لم تجعله عمليات الاحالة الموضوعية جزءا من المجال الطبيعى ، والانسان يعتمد على المعرفة ليذود عن نفسه المظاهر التى تهدده فى عالم متضاعف ، فهو يدرأ عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر ، وهو فى أغلب الأحيان يزدرى أو يستنكر تلك المظاهر التى يعجز عن فهمها .

وفي عملية الادراك يعلو الانسان باستمرار على نفسه ، لأنه كذات عاجز تماما عن فهم الوجود كله بما فيه من امتــلاء ، وتبقى معرفته نتيجة لها جزئية دائما ٠

وتطلع الانسان نحو الحياة الحافلة دافع خلاق ، ويظهر نشاط الانســان الابداعى فى عملية الاحالة الموضوعية نفسـها ، فهو يظهر مثــلا فى الكشوف الرائعة للعلم الرياضى ، ولكنه يظهر أكثر وضوحا فى العلو على المجال الموضوعى أى فى ميــدان الكشــف الميتــافيزيقى للميادين الأساسية والوجودية .. بيد أن الوعى الانسانى ــ كمــا قال رنوفييــه بحق ــ يفشـل فى أن يكون مطلقــا لأن من طبيعته أن يكون نســبيا ، فكيف اذن يضفي الانسـان على المعرفة عنصرا من الحرية ؟ هــذه هى المشكلة التى ستبحثها فيما بعد ، وهذه هى مشكلة المعرفة وهل هى ايجابية أو سلبية ، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلا بسبب هذا اللغز ، وهو ــ لماذا ينعكس الموضــوع المــادى غير العــاقل فى الذات اللامادية العاقلة على هيئة معرفة ؟ والواقع أن هــذا اللغز لن يحــل مادامت المعرفة تعد مجرد انعكاس ذاتى للموضوع وينظر الى الوجــود بوصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات ٠

الفصل الثانى

- الذات الوجودية وعمليات الاحالة الموضوعية .
- المعرفة والوجود .
- الكشف الذاتى للوجود .
- عمليات الاحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول .

حينما تحاول نظرية المعرفة فى أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معا من الوجود ، فانها تجعل فهم الوجود أمرا مستحيلا ، ووضع المعرفة فى مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود ، وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعا مفهوما وان يكن مجردا بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالا روحيا . والحالة الوضوعية هى نفسها مصدر هذا التجريد الذى ينفى كل اتصال روحى — أى كل مشاركة (١) فى الموضوع كما يعبر عنه ليفى — بروك — ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه ، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة ، وهى لا تنطوى على أى عنصر من عناصر الأصالة التى تعد من السمات المميزة للفرد ، وهذا هو حقا التمييز الأساسى بين الذات والموضوع .

وعمليات الاحالة الموضوعية تحيل الوجود الى تركيب فوقى superstructure للذات مهيىء للأغراض الفلسفية ، ولأن الذات ترى نفسها فى هذا التركيب الفوقى الموضوعى فانها تكتشف تعبيرا أكثر ملاءمة لتركيبها الادراكى الخاص . والتجريد هو أحد تعريفات المعرفة ، غير أن هذا التجريد من عمل الذات ، ومن عمل الروح العارفة

Cf. Levy — Bruhl, Les Fonctions mentale sdans les Sociétés inférieurs.

نفسها ، فاذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطنى فانها تفقد كل اتصال بالوجود ، ويصبح وجودها معتمدا على عمليات الاحالة الموضوعية التى أطلقتها من عقالها ، وبذلك لا يؤثر الذهن أو يثبت أقدامه فى الوجود وانما على العكس من ذلك يصير فعلا خارجيا أو منطقيا بحتا أكثر من أن يكون فعلا روحيا .

وهذه هى مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الالمانية والتى تصل الى أعلى تعبير لها فى المدرسة الكنتية الحديثة . ومن الحق أن التعارض بين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفى أشد ايغالا فى القدم ، ولكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكنتية الحديثة يقوم فى تناولهم النقدى لمشكلة الاحالة الموضوعية ، وفى اعترافهم بأهمية الذات العارفة . فقد عالجت الفلسفة السابقة « لكنت » وخاصة المدرسية ــ المشكلة علاجا واقعيا ، وجعلت التصورات التى تبلغها الذات هى الوجود نفسه ، وهذا هو أصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذهبها فى الجوهر وفى الترتيب التصاعدى للوجود .. وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور « كنت » والمثالية الالمانية يسجل مرحلة هامة فى تاريخ الوعى الذاتى للانسان ، وكان خطوة نحو الانعتاق الانسانى ، ونحو تحرير الانسان من قيود العالم الموضوعى وأغلاله ، ومجرد الوعى النقدى لمشاركة الذات فى عملية الاحالة الموضوعية يقتضى خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعى . والعمل الذى قام به «كنت» والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج «ديكارت» و «بركلى» فى هذا المجال قد قطع سبيل العودة الى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التى تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئا واحدا . فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهما ذاتيا ، واتخذت الذات بالتالى صفة أنتولوجية ، وشيد الفلاسفة من أمثال « كنت » و «فخته» و « هيجل » مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتى ، ولكنهم فى هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية ، ونتيجة لذلك لم يسهموا فى حل مشكلة الشخصية الانسانية وكانوا أكثر ميلا الى تأييد الاتجاه الى النزعة الكلية ، وأكدوا أن الذات لا هى انسانية ولا هى شخصية ، وهكذا أقامت الفلسفة الهيجلية بعد « كنت » و « فخته » نفسها رغم ما فيها من عناصر لا معقولة(١) باعتبارها نوعا جديدا كنوع من النزعة العقلية الموضوعية . ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نتجاوز النتائج التراجيدية للمثالية الا بأن

(١) Cf. R. Kroner, Von. kant bis Hegel.

تتقدم فى الاتجاه الذى يدعى اليوم بفلسفة الوجود Existenz-philosophie أو الفلسفة الوجودية بدلا من أن نحاول احياء أى مذهب من المذاهب الميتافيزيقية السابقة على « كنت » .

وقد وضع « كيركجورد » أسس الفلسفة الوجودية بتحديه للتصور الكلى الذى دعا اليه « هيجل » ، ذلك التصور الذى يختنق فيه الفرد . وليس تفكير « كيركجورد » جديدا فى أساسه ، لأنه غاية فى البساطة (١) ، والدافع اليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية(٢) . وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه الى تأكيد الطابع الوجودى للذات العارفة وهى الحقيقة الأولى عن استغراق الانسان فى سر الوجود . وأكثر الفلسفات تعبيرا عن الطابع الوجودى للانسان هى أكثرها حيوية ، فقد اتجه الفلاسفة فى أغلب الأحيان الى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئا مستقلا عن قواهم الذهنية ، وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلا من الترجمة الذاتية لوجودهم . ونستطيع اذن أن نستخلص من هذا كله — وان لم يكن ذلك بنفس العبارات التى استخدمها « كيركجورد » — أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف فى المستوى فوق الطبيعى ، أى فى أبعد أعماق الوجود غورا ، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود ، وهى على هذا الأساس تتصل بسره اتصالا روحيا . ونستطيع أن نعد من الفلاسفة الوجوديين « القديس أغسطين » و « بسكال » والى حد ما « شوبنهور » و « فويرباخ » و « نيتشه » و « دستيوفسكى » . بيد أن « كيركجورد » كان أكثر دعاة هذه الفلسفة دلالة ، وفى كتابى « فلسفة الحرية » الذى ألفته منذ عشرين عاما عرّفت « الفلسفة الوجودية » — وان كنت لم أستخدم هذه العبارة — بأنها فلسفة تمثل شيئا قائما بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتى فى مقابل الفلسفة التى تعالج شيئا خارجيا ، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعى .

وعلى أساس هذا التأكيد الذى يتصل اتصالا مابتصور «يسبرز» تمثل الفلسفة الوجودية تعقلا من نوع غير موضوعى . والعادة أن عملية التجريد تلغى سر الوجود .. الوجود العينى . وليس ثمة انحراف عن

---

(١) cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

(٢) ينطبق هذا الكلام أيضا على « لون شستوف ، الذى تتألف فلسفته من انكار الفلسفة لنفسها .

جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئا واحدا • وقد جرت العادة على النظر الى المعرفة والى الاحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان • ولكن عكس ذلك صحيح ، فان المعرفة الفعالة تقتضى الألفة او بعبارة أخرى الاقتراب الذاتى ، أو اتحاد الانسان بالوجود الذاتى ، ومن واجبنا اذن أن نرفض كل تصور طبيعى موضوعى عن الوجود وأن نؤثر عليه التصور الوجودى ، وحتى الفلسفة « الظاهرية » يمكن تفسيرها على أنها تجربة تتعالى على الحالة الموضوعية ، والاتصال الروحى بالناس والحيوان والنبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الاحالة الموضوعية وهو على هذا النحو يكشف عن امكان وجود وسائل جديدة للمعرفة .

ويعد « هيدجر » و « يسبرز » على رأس الممثلين المعاصرين للفلسفة الوجودية • ويميز « هيدجر » بين الوجود فى ذاته (الوجود الماهوى) وبين الوجود الموضوعى أو « هذا الوجود » Dasein وحالة الوجود فى ـ العالم ـ وهى الوجود الموضوعى (الآنية) تثير فى النفس القلق والخوف ، وهى فوق كل شىء حالة زمانية مقدر لها أن تكون « الانسان » Das Man أو « الناس » l'on وما فى الوجود اليومى من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية ، ويخفى هذه الحقيقة وهو أنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية ، حالة الوجود الموضوعى • ويشتد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة الوجود . فالوجود الانسانى حالة من الوجود العام الذى يعد الوجود الموضوعى جزءا منه • الوجود الماهوى هو ذاتى الحقيقية ، وطبيعتى الأساسية ، والأصالة التى نلمسها فى فلسفة « هيدجر » قائمة على أساس الأهمية التى يخلعها على حالة الوجود فى العالم باعتبارها ناحية من النواحى الضرورية ، وان تكن فى درجة منحطة من مظاهر الوجود. والوجود الانسانى وجود جوهرى ، والوجود الانسانى العينى أكثر اهمية للوجود من الماهية ، وهكذا يجب أن تهتم الفلسفة بالوجود الانسانى أكثر من اهتمامها بالماهيات . والوجود العينى عند «هيدجر» يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءا مكونا لطبيعته الانثولوجية • وضمير الانسان الأخلاقى يتطلب منه أن يعانى هذا القلق فى عالم يكون فيه تحت رحمة الموضوعية ، والوجود الموضوعى حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الانسانى وشعور شديد الوطأة بتفاهة الانسان •

ومن العسير على ضوء فلسفة « هيدجر » ان نكتشف نشأة الضمير الانسانى ، ففلسفته معادية للافلاطونية وللنزعة الروحية . وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصة للوجود — فى العالم أكثر من أن تكون فلسفة وجودية ، فعلم الوجود عنده هو العدم أو الوجود — العدم ، اذا أردنا أن نستخدم عبارته نفسها . وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزمانى ، ولكنه يشرع فى اقامة فلسفة وجودية ، والمشكلات الاساسية التى يهتم بها : كابتذال الحياة اليومية ، والسقوط والموت — تختلف عن المشكلات التى تعالجها الفلسفة عادة، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة فى فلسفته لأنه يتناولها من وجهة النظر الانتولوجية لا من وجهة النظر النفسية .

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند « يسبرز (١) » الذى اتفق معه أكثر من اتفاقى مع « هيدجر » ، فالمشكلة التى تشغل « يسبرز » أكثر من غيرها هى « الموقف الحدى situation-limite للانسان ، واتصال « الأنا » بالآخرين . وهو شديد الحرص على اثبات أن الأنا — باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها — متميزة عن الوجود الكلى . والأنا لا يمكن أن تكون موضوعا ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديا (٢) . ويسبرز أكثر وضوحا في هذا الصدد من «هيدجر» ، وهو يثبت أن « الأنا الوجودية » باعتبارها فى مقابل « الأنا التجريبية » يمكن أن تعاو على الوجود الزمانى لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن ، وفكرة « العلو » ذات أهمية بالغة فى فلسفة « يسبرز » ، بل انها تسيطر على مذهبه الميتافيزيقى كله ، وهو ينظر الى الميتافيزيقا لا على أنها علم ، ولكن على أنها وظيفة للغة الغرض منها توضيح العلو الكامن فى الوعى الوجودى . ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيقا استطاعتها حل شفرة العلامات ، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة .

وليس من شك أن كلا من « هيدجر » و « يسبرز » قد أسهم مساهمة أصيلة فى الفكر الوجودى ، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة متطرفة متشائمة لأنها تقود الانسان الى حافة الهاوية ، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند « ديكارت » وأتباعه ، و « كنت » وأتباعه ، وعند

---

(١) Karl Jaspers, Ist Ed Philosophische Weltorienterung; 2nd Ed. Existenzerhllung.

(٢) نجد أفكارا مشابهة لهذه الأفكار فى « يوميات ميتافيزيقية » لجابرييل مارسل وخاصة التذييل الذى يعالج فيه مشكلة الاحالة الموضوعية .

الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلميه ، اتجـــاه ذو نزعة طبيعية في أساسه ، بيد أن الفلسفة الوجـودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى ، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها ، غير أن أصالتها قد تحــددت حتى الآن بارتباطها مع « كيركجورد » الذى يؤكد أن الوجود هو الشـــغل الأول للذات الوجودية · وعلينا أن نتساءل اذن ما هو الوجود ؟ انه في المحـل الأول شيء مختلف تمام الاختلاف عن العقل ، وهو كما أثبت « برجسون » يقع في الزمان لا في المكان · وهو ديناميكي في مقابل المنطق الثابت غير المتحرك ، ولكي تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فانها مرغمة على انكار طبيعتها الوجودية ، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود · والوجود يستبعد فكرة التوسط ، فأن يوجد الانسان معناه أن يكون حقيقة واقعة ، والخاص أعمق تأصلا في الوجود من العام ، وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطوني أن يحملنا على الاعتقاد ، فان هذه الصورة تنعكس انعكاسا أكثر صدقا في الحنين الانساني واليأس والحيرة والتبرم ، وهكذا فان التناقض أشد خصوبة من الهوية · والفكر الموضـــوعي لا يخفي أي سر ، ولكن الفكر الذاتي يخفي أسرارا كثيرة · والوجود مرادف للصيرورة ، وربما كان هناك مذهب منطقي وراء الوجود ، ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود ، فنحن نعالج الأشياء علاجا موضوعيا ، أما اهتمامنا بالذات فلابد أن يكون من وجهة نظر ذاتية ، وهذا هو جوهر تفكير « كيركجورد » الذى يمكن اجماله بأنه توحد الذات العــارفة والذات الوجودية ، والغرض الأول للفكر الذاتي هو أن يحقق طبيعته الوجودية ، والطابع المســيحي الأســاسي لفكرة « كيركجورد » عن التناقض الظاهرى poradox يمثل تباينا واضحا عن النزعة الباطنية immanentisme فان « كيركجورد » يعتقد أن حياة الانسان الداخلية لايوجد فيها من الباطنية شيء ، وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتي ، أي العلو · وفي هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذى أقامه ن · لوسكي Losky بين ماهو باطني في الوعي وبين ماهو باطني للذات الواعية ·

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة (كير كجورد) وفلسفة كل من « هيدجر » و « يسبرز » فهناك اختلاف أساسي بينهما ، فالفلسفة عند « كيركجورد » هي الوجود نفسه لا تفسير الوجود ، بينما يرى «هيدجر» و «يسبرز» اللذان يهتمان بتقليد فلسفي خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير وهدفهما ـ وخاصة « هيدجر » هـو اقامة مقولات فلسفية على أســـــاس وجودي ، وانشاء مقولات عن القلق الانساني أو الخوف من الموت · ومحاولة

« هيدجر » للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خليقة بالالتفات وذات أصالة ، ولكن الواقع أن التصورات والمقولات ما هي الا وسائل لفهم الوجود الموضوعي Dascien أو الوجود — في — العالم — أي الوجود الموضوعي أو المجرد تجريدا تاما • والتصور لا يتصل الا بالموضوع وحده ، وعلى ذلك فان الوجود الداخلي ، أو الوجود الأولى لا يمكن أن يفهم الا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك « يسبرز » في وضوح أشد من « هيدجر » ، وانشاء التصورات عملية موضوعية تؤدى حتما الى توقف للمقولات العقلية نفسها ، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهي تجعل من الله نفسه موضوعا ، بينما الفلسفة التى تهتم أولا وقبل كل شيء بالشخصية تستطيع أن تفهم الوجود ، ولهذا يتحدث « هيدجر » حديث المتمكن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعي لا عن الوجود نفسه ، والواقع أنه على رغم إعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحطة الا أن بحثه الفلسفي يسهم في الاحتفاظ بالعالم في حالته المنحطة •

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على اساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أنتولوجية ، فالتصور يتعلق دائما بشيء ما ، ولكنه لن يكون أبدا هذا الشيء ، فهو ليس وجوديا على الاطلاق ، وقد أنشأ « فلاديمير سولوفيف » تمييزا شائقا بين الوجود المجرد باعتباره المحمول predicate وبين الوجود العيني بوصفه الموضوع subject ، ففعل الكينونة مثل على الوجود المجرد ، بينما هذه العبارة ، « أنا موجود » مثل على الوجود العيني ، ولسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائما (١) وتتحول المحمولات الى جواهر • وقد يبدو أن « فلاديمير سولوفيف » في نقده للمثالية الألمانية قد نفذ الى أعماق الوجود العيني ، ومع ذلك فان فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية ، لانها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية ، ونحن نلمس تعبيره الأصيل في الشعر لا في الفلسفة ، والحكم على الوجود ليس حكما على ما يوجد ، فهو أيضا حكم تقوم به الذات الموجودة ، والوجود لا يستمد من الحكم ، وانما يسبق الحكم ، والوجود المنطقي ينشأ عن الذهن أي عن عملية موضوعية •

---

(١) Vl. Soloviey, La Critique des principes abstraits et Les principes philosophiques de la connaissance intégrale.

ولهـذا السبب تخفق « ظاهرية هسرل » فى أن تكون فلسفة وجودية ـ على الرغم من أنها أثرت تأثيرا كبيرا على « هيدجر » و « هسرل » يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة فى الماهيات ولا تحتاج الى أية وساطة ، وهو يقول أيضا ان الوضوح ليس حالة من حالات الوعى ، ولكنه حضور الموضوع نفسه ، فالظاهرة اذن فلسفة للوعى الخالص ، وهى رؤية للماهيات (١) ، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجـود والى مثل هذا ذهبت فلسفة « ن . هارتمان » بفكرتها عمـا هو « عبر ـ الموضوعى » trans-objective (٢) وتصورها الأنتولوجى عن العلاقة بين الذات والموضوع . و « دلفاى » أكثر اقترابا من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية الى عناصرها أو تحليلها ، وانما يقوم بدراستها باعتبارها كلا ، وفى جوانبها التركيبية synthetical aspecto (٣) .

وأنتقل الآن الى تصورى الخاص عن الذات فى علاقاتها بالموضوع ، فان القول بالتقابل بين الذات والموضوع ، بين العقل والوجود يجعـل الفلسفة تصل فى النهاية الى سد لا سبيل الى تجاوزه ، لان هذا التقابل يلغى الذات حتما من الوجود ، ويجعل الوجود موضوعيا ، وهكذا تصبح الذات بضربة واحدة لا وجودية ، ويصبح الوجود والموضوع شيئا واحدا رغم هذه الحقيقة ألا وهى أن الموضوع لا وجودى ، وأنه احالة مادية للذات نفسها . وعلى ضوء هذا الرأى كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع فاجع لا حل له ؟ ان ملكة الانسان الادراكية مقصـورة دائمـا على السطح الخارجى للوجود . فهل لا يوجد حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة ؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها ، فليس لها جهاز نقدى ، اذ تقبل العالم المادى الموضوعى على أنه الواقع الأولى ، ومن الخطأ أن نذهب فى تحقيق غرضنا الى أبعد مما ذهب اليه « كنت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وعلى العكس من ذلك ينبغى علينا أن نساعد على تقـدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هى ادراك الوجود عن طـريق الوجود ، وأن الذات العـارفة ليست مضادة للوجود كانه موضـوع ، وانما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها ، وبعبارة أخرى « الذات وجودية » . والطبيعة الوجودية للذات هى احدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود ، وهو فهم

---

(١) Cf. Levinas. La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.

(٢) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis.

(٣) Dilthey. Einleitung in die Geistenirssenschaften, etc. geistige welt, et. Einleitung in die Philosophie des Lebens.

لا يقوم على التقابل الظاهر بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلي الوثيق ، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويرا للوجود Aufklarung اذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقي لكلمة زيفها القرن الثامن عشر ، وحط من قدرها •

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة الذهن تبلغ المستوى العينى للوجود باعتباره مضادا للوجود المجرد • وقد شعر « هيجل » بضرورة العبور من الوجود المجرد — وهو يوشك أن يكون مرادفا للعدم — الى الوجود العينى ، أو الى الوجود الذى ينظر اليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم • وقد عرف هذه الحالة من الاتحاد فعلا بأنها الوجود الموضوعى Dasein (١) ، وأن يكن هيجل يفهم هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذى يفهمه به « هيدجر » • ولكنه فى الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضا أن يفند التضاد التقليدى القائم بين الذات والموضوع ، مؤكدا فى الوقت نفسه الطبيعة الأنتولوجية للمنطق •والمشكلة الأساسية التى تواجه الفلسفة هى طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المدرك ادراكا موضوعيا • وقد بذلت محاولات لحل هذه المشكلة بتأكيد توحد المعرفة والوجود ، والذات والموضوع ، وهذا التوحد يرد للمعرفة هيبتها الأنتولوجية ، ولكنه يفشل فى حل المشكلة•ومن الضرورى ايجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود ، كما ينبغى بيان أن الادراك فعل خالق فى صميم الوجود ، وأنه ومضة من النور التلقائى ، ومعبر من الظلام الى النور غير أن الادراك ليس مجرد اثارة للوجود ، انه النور نفسه فى أعمق أعماق الوجود • والواقع ان المعرفة باطنة فى الوجود ، أكثر من أن يكون الوجود باطنا فى المعرفة ، ولكننا حتى لو قبلنا التوحد بين المعرفة والوجود ، فاننا فشلنا فى تقرير اللامعقولية الأساسية للوجود ، أى أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المعقول فرضا •

فهناك فى أعماق الوجود منطقة لا معقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هى والمعرفة شيئا واحدا ، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها • والمعرفة تحوم على حافة الهوة المظلمة للوجود ، ولكنها هى نفسها يجب أن تبقى واضحة بينة • وكما ذكرنا آنفا فان المعرفة باطنة فى الوجود ، ولكن ما يحدث حقا فى داخل الوجود هو نوع من العلو ، وهو فى هذه العملية نفاذ الى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أى لون من ألوان الوجود•وليست وظيفة المعرفة أن

---

(١) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften. Ier Teil, Wissenchaft der Logik, Die Lehre vom Sein.

تعكس ، بل أن تبدع . وتحت أى طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق ،والتعالى هو الوسيلة الوحيدة للوصول الى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود. والفكرة الاستاتيكية عن المتعالى يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو . ويعتقد « زمل » (١) بحق أن القدرة على العلو صفة أســـاسية من صفات الحياة .

ومن الممكن تفسير الاحالة التي تقوم بها الذات عند « هسرل » على أنها علو للذات ، ولكن اذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلة فى الوجود ، وتمارس بواسطته ، وأنها علو للوجود يعمل فى قلب الوجود ، فان الذات العارفة ينبغى أن تكون بالضرورة وجودية ، ومعرفتها تتوغل فى سر الوجود وفى أعماق أكثر من أن تكون انعكاسا للموجود الموضوعى ، ومشاركة الذات العارفة فى الوجود سابق لمعرفتها ، وتجربتى الوجودية سابقة لمعرفتى ، ولهذا السبب فان المعرفة « تذكر » réminiscence .

والفلسفة تبدأ بالشك فى حقيقة العـــالم المحســـوس .. عالم الموضوعات والأشياء ، فهى تبدأ حتما بنقد « الواقعية » ، ولكن نقـــد المعرفة لا يمكن أن يظل دائما عند المرحلة المثالية لا يبرحها ، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيدا فى مجال الوجود فوق ـ الموضوعى ، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الادراك الحسى . ولكن هذا المجال الأولى للحياة هو نتاج المعرفة ، وتصور محدد للفكر ، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية ، ونحن نستخدم كلمة « وجود » ونؤثرها على كلمة « حياة » ، لأن الحياة مقولة بيولوجية ، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون ، بينما الوجود مقولة انتولوجية فان يوجد الانسان معناه أن يظل مستقرا داخل نفسه ، وفى عالمه الحقيقى الخاص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعى والبيولوجى . والفلسفة الوجودية فى مقابل أية فلسفة للحياة ــ كفلسفة «كلاجز» Clages مثلا ــ فلسفة أنتولوجية أكثر منها بيولوجية ، وهى تتصل بالفلسفة الروحية (١) عند طرفيها على السواء . فهى فلسفة المصير فى علاقته بالكلية العينية ، وهى لا تكتفى أبدا بالنظر فى العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجى وحدها، لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شيء بالذات المفكرة ووجودها ، ولكن يحاول فى غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتى الى ما هو موضوعى ، ويتبع ذلك

---

(١) cf. Lebensanchauung.

cf. N. Berdiaeff, Esprit et liberté.

جعل الوجود الانسانى نفسه موضوعيا • وهكذا نواجه هــذه المشــكلة الأساسية وهى : ما هى الاحالة الموضوعية ؟ وكيف يمكن أن نبلغ الوجود أو ما يوجد فى عالم موضوعى ؟ ومصير الانسان المقبل !! وامكان قيــام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة •

ومن المهم أن ندرك قبل كل شيء أن العالم الموضــوعى عالم منحط مقيد ، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود • وعمليات الاحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه • وهى تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحى ، والمبادىء العامة محل الاتصال الروحى ، وامبراطورية القيصر بدلا من مملكة الله • وليست هناك مشاركة فى عمليات الاحالة الموضوعية ، اذ أن نتيجة الاحالة الموضــوعية فى المعرفة أو غيرها ــ كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لاتعزل الانســان فحســب ، ولكنها تجعل نشاطه مقصورا على عالم معزول فى أساسه • وعمليات الاحالة الموضوعية ظاهرة روحية ، ولكن ليست هناك أية حرية روحية فى العالم الموضوعى الناشيء عنها • والواقع جزء من الوجود الداخلى ، ومن الاتصال الروحى الداخلى ، ولكنه ينحط فى عملية الاحالة الموضوعية وفى الخضوع للضرورات الاجتماعية • وهكذا فاننا على الرغم من بحثنا للاحالة الموضــوعية فى علاقاتها بالمعرفة فاننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسر روحى فى العالم الموضوعى •

هل يمكن اذن أن نؤكد أن المعرفة الموضــوعية هى فى حد ذاتهــا ناقصة آثمة ؟ هل يمكن أن ننظر اليها كما نظر اليها «شستوف» Shestov على أنها سبب الوضاعة فى العالم ؟ اننا ان نفعل ذلك ننشر خطأ خطيرا ، فان حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغى أن ننعت بها الوجود لا المعرفة • فالمعرفة فى حالتها المنحطة لا يمكن أن تفهم الا وجــودا منحطا ، ولــكن المعرفة الموضــوعية ما برحت تكشف عن شيء من الحقيقــة الصــادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحى • وعمليات الاحالة الموضوعية تفترض عالما ساقطا ، عالما من التجريد والجبرية ، ولكن على الرغم من ذلك يظل فى الامكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط •

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية ، فالعلم الطبيعى يتمتع بأعلى درجات الموضوعية ، فهو منفصل عن وجود الانسان الوثيق ، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تماما للعلوم الطبيعية الرياضية ، وتصـــل درجتها من الموضوعية الى الحد الذى يبــدو فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلى ، والرياضيات بلا شك

ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة ، وهى مثل سائر فروع المعرفة الأخرى تستلزم عملية روحية كتلك التى نراها فى فكرة « برونشفك » الأساسية • وهذا شكل قيم جدا من أشكال المعرفة التى ينعكس فيها « اللوغوس » (كلمة الله) Logos ، وعلى الرغم من هذا كله فان عمليات الاحالة الموضوعية تعوق الروح وتجعل سر الوجود الداخلى آمرا لا يمكن بلوغه • وبهذا المعنى ليس العلم أنتولوجيا ـ كما يزعم « مايرسون » ، وكذلك فان معرفة العالم الاجتماعى موضوعة أيضـا بدرجة أخرى ، ولها ميزة وهى أنها تنير عملية الاحالة الموضوعية بأسرها التى هى فى أصلها عملية اجتماعية ، لأن المعرفة الموضوعية ـ كما سنرى فيما بعد ـ مستمدة من المجال الاجتماعى ، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن مجال الاتصـــال الروحى •

وكل درجـة من درجـات المعرفة الموضوعية مجـــردة من الذات الوجودية أو الانســـانية • ولاجدال فى أن الذات الوجودية جـــزء من الوجود ••• الوجود اللاموضوعى ، ذلك أن الذات نفسها تحدد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها فى هذا العالم الساقط • وينبغى ألا نعتبر الذات الوجودية والذات البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية شيئا واحدا لأن هذه الذوات جميعا من نتاج التفكير الموضـــوعى ، والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج ، وهى تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية ، ولكن دعواها للصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادى من الوجود المنوع فحسب • وهناك اتجاهات طبيعية حتى فى اللاهوت ، وهذه الاتجاهات تلعب دورا هاما جـدا حينما تفسر الله تفســيرا موضوعيا ، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طـريق التمثيـــل مع الموضوعات والظواهر الطبيعية • ومهما يكن من أمر ، فان هذه الحقيقة وهى أن الوجود الانسانى يمكن أن يكون على اتصال روحى بالوجود الالهى ـ هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعا طبيعيا أو جزءا من العالم الموضوعى ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن أن أكون جزءا من الله • والمعرفة الفلسفية الصــادقة تحتوى دائما على عناصر موضوعية ، ولكن هدفها الحقيقى هو أن تعلو على الموضـــوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود ، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها •

وينبغى أن نعترف اذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست فى الواقـع الا نوعا من المعرفة الفلسفية الموضوعية مادامت توجه عنايتها أصـــــلا للجواهر ، وفى محاولتها لأن تكون فوق ـ الانســـان نراها تحيل الله

والروح والنفس والادراك الى أشياء موضوعية • واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية فى الانحلال لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الانساني في العالم الطبيعي والموضوعي • وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة ، حتى حينما عبروا عن أنفسهم فى اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية ، « فسقراط » و « القديس أغسطين » و « ديكارت » و « اسبنوزا » اهتموا جميعا قبل كل شيء « بالأنا » القريبة منهم ، وأوشك « كنت » أن يحقق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذى وضعه بين مجالى الطبيعة والحرية ، وعن طريق هذا التمييز بين مجالى الوجود الداخلى والخارجى ساعد مساعدة كبيرة على تفنيد الواقعية الساذجة ، والعقلية الموضوعية ، ولكنه أخفق فى أن يكون مؤسسا للفلسفة الوجودية الجديدة لأن نزعته الظاهرية لم تكن متينة البنيان •

وفى محاولته للوصول الى الحرية ، حاول « أفلوطين » أن يعلو فعلا على العالم الموضوعي (١) • وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعية يوازى فى الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا التصورية (٢) conceptualist ، لأن التصور ينشأ عن موضوع ، والعملية الموضوعية تتألف من انشاء التصور • وهذا « العدم » يعكس الفكرة المخطئة التى تقول ان التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة • والمعرفة الموضوعية ــ وهى أبعد من أن تفهم الوجود ــ ليست أكثر من احالة عقلية الموجود اللامعقول • وكما أدرك « يسبرز » ذلك جيدا ، فان سر الوجود لا يمكن تفسيره الا عن طريق الاستعارات والرموز • وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقيمه الكامنة فيه ، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى الا عندما تصبح الذات والمحمول شيئا واحدا ، فأنا موجود ، ولكن هناك « أنا » أخرى موجودة والله موجود والعالم الالهى موجود ، والمجال الوجودى هو أيضا المجال الشخصى ، ولا وجود بشيء عام او مجرد فيه ، وكما أن الله يظهر فى الذات أكثر مما يظهر فى الموضوع ، فكذلك الشخصية تظهر فى الذات الوجودية ، وكلا العنصرين الالهى والانساني غائب عن العالم الموضوعى ، واحالة الله الى موضوع معناه ألا يكون الهيا أو انسانيا ، وما برح مجال المدينة هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مبعدة الى الوراء ، وهكذا فان المدنية ليست هى الحقيقة النهائية لأنها صائرة الى الموت والى يوم الفصل الأخير • وحتى الادراك الفنى للموضوع يتطلب

(١) cf. Brehier, La philosophie de Plotin.

(٢) بدرك « فندلباند » و « ريكرت » هذا تمام الادراك ولكنهما أخطأ التفكير حينما ظنا أن النزعة المعيارية normativisme يمكن أن تكون مخرجا لهما •

عملية موضوعية لأنه يفشل فى تحقيق الاتحاد الذى يعلو فيه على الموضوع .

وتمثل الحضارة درجة من الاحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعة وعن المجتمع على السواء ، ولكنها خاضعة خضوعا شديدا للأشكال الاجتماعية الموضوعية ، وفى عملية انشاء الحضارة ينحط نشاط الانسان الخلاق ويخضع للقانون . وكل درجة من درجات الاحالة الموضوعية تقتضى حكم القانون فى مقابل اللطف الالهى ، وهذا هو المبرر الدينى لها . بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية . وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطى حدود العالم الموضوعى وحكم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية ، ولكن الدين التاريخى لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية . ونتيجة لذلك يساعد الدين على انشاء المجتمع لا على الاتصال الروحى ، ويصبح عبدا للدولة ، ويمكن أن يفسر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية . ولهذا السبب فان هـذا الدين ليس هو الكشف النهائى أو التعبير عن اتصال الانسان الروحى بالعالم الالهى (٢) . ومبـدأ النبوة فى الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعى ، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية ، واتصال روحى ووجود حقيقى من ناحية أخرى ، وهذه هى كل الصعوبة فى المشكلة ، اذ تهدد بذلك الحياة الانسانية والمعرفة كلها ، فالمعرفة عبارة عن احالة موضوعية ، وهى أيضا شعور بالعمليات الموضوعية ، ولذلك فهى وسيلة للعلو على العالم الموضوعى ، والوصول الى العالم الروحى . والثنائية هى الحقيقة الأساسية التى تكمن وراء الفلسفة ، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوجية الأخيرة .

وتعد المعرفة والاحالة العقلية فى أغلب الأحيان شيئا واحدا . ومن الحق أن الاحالة العقلية تلعب دورا هاما فى المعرفة ، ولكنها لا تستلزم الاحالة الموضوعية والتجريد فحسب ، ولكنها تقتضى تطور المبادىء العامة على حساب الاتصال الروحى والمشاركة . والمعرفة العقلية ــ كما ذكرنا من قبل فى أكثر من موضــع ــ عاجزة عن ادراك النواحى الفردية فى الوجود ، واذا كانت الاحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم ــ كما رأينا من قبل ــ فان هذه الحقيقة مؤكدة فى التصور العام .

والمعرفة تضم مشكلة اللامعقول ، وهى المشكلة التى لا مفر لنا من مواجهتها . وقد كانت الفلسـفة الألمانية أول من عالج هـذا الموضوع

Cf. N. Berdiaeff. The Meaning of Creation.

(٢) توصل « كارل بارت » الى ملاحظات قيمة فى هذا الشأن .

معاناة جدية ، وأول من حاول تفسير اللامعقولية تفسيرا عقليا • وكان لابد من أن يضيء نور العقل سر اللامعقول ، ولكن هذا لا يقتضى بالضرورة أن يكون العقل معقولا تماما لأنه لا ينتسب الى ال ratio فحسب ، ولكنه ينتمى أيضا الى « اللوغوس » Logos ، وعندما نعترف بحدود العقل فى مواجهته للوجود اللامعقول ، وحينما نعترف بطبيعته المتناقضة المباينه للمألوف ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصور ، وانما نكتشف قوة العقل والمعرفة • غير أن الاقتصار على الاحالة العقلية وحدها ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة ، وما دامت قوة العقل تقوم فى قدرته على العلو على نفسه ، فان أعلى مراتب هذه القوة تكون هى « المعرفة النورانية » (١) opaphatic والمعرفة تنطوى على جانب باطنى وجانب متعال ، بيد أن فعل العلو باطن فى المعرفة ، لأنه فعل من أفعال المعرفة •

والاحالة الموضوعية معناها الاحالة العقلية بمعنى قبول التصورات والجواهر والأفكار الكلية ، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق ، والفكر العقلى والموضوعى يجرد من المجالات اللامعقولة والفردية ومن الوجود ومن الموجود • ولابد لنا قبل كل شيء أن نميز نوعين من المعرفة : **أولا** : المعرفة العقلية الموضوعية التى لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك الا ما هو عام • **ثانيا** : المعرفة الباطنة فى الوجود التى يستطيع العقل بها أن يدرك اللامعقول والفردى بعد ذلك أن يعلو على العام• وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحى والمشاركة ، ونجد كلا هذين النوعين من المعرفة فى تاريخ الفكر الانسانى • وهكذا يمكن أن ننظر الى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع ، والاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة ، أو من زاوية الاتصال الروحى الوجودى ، والنفاذ الى أعماق الفرد •

وهذا هو جوهر تفكيرى • فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائما لأنها تخفق فى فهم الذات الوجودية ، وطبيعتها الأساسية التى يعترف الجميع بصحتها اجتماعية وتتوقف على درجة اجتماعيتها ، وما زلنا فى حاجة الى « علم اجتماع » للمعرفة (١) • على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيرا

(١) Nicolas de Cuse : De la Science du nonsavoir.
cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens.

وهذا الكتاب قيم من حيث أنه عرض للمشكلة ، ولكنه ليس شافيا تماما • وتعد أعمال « زمل » هامة أيضا فى هذا الميدان

يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لانه نظام ميتافيزيقى يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحي والاتصال الاجتماعى المشكلة النهائية للوجود . والوجود يمكن أن يكون اتصالا روحيا ومشاركة ، ومن الممكن أن يكون اتصالا اجتماعيا . أما الفكرة التى ترعم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للاحالة العقلية والاجتماعية فهى فكرة مخططـــة ومعـــادية تماما للمسيحية . وهى نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفســـه ، ولمحاولة احالة درجات المعرفة وأشكالها التى قد تحددت صحتها تحديدا ضيقا .

والمعرفة القائمة على المبادىء العلمية وعلى الأشـــكال الاجتماعيـــة المقررة لاتستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدية ، وأى وحدة يمكن الوصول اليها عن هذا الطريق تصـــبح بمعزل عن الوجودية ، وموضوعية مجردة تجريدا تاما . والوحدة النهائية التى تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول اليها عن طريق المعرفة النورانية ، هذه المعرفة المطلقة التى تحمل فى طياتهـــا الاتصـــال الروحى بالله ومملكة الله . أما فى المجتمع الموضـــوعى فهنـــاك دائمـــا نوع من الثنائية ، أو الصراع بين مبدأين ، أو التناقض والمأساة . والمشكلة كلها هى أن نكتشف ، أيمكن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحى فى المستوى النورانى فحســب ، أم من الممكن تحقيقهـــا فى المســـتوى الأدنى كما تزعم النزعات العقليـــة والوضعية والعلمية والشيوعية ؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالا وثيقا جدا . ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسى صحيحا ، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتماما كافيا بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع .

فاذا كانت هذه المشـــكلة قد بحثت على الاطلاق ، فقد كان ذلك فى صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التى عزت الى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة فى أحكامه .

ولكن ، فلننظر الى علم اجتماع المعرفة فى مستوى ميتافيزيقى أعلى ان نمو المعرفة يساعد على انشاء مجتمع أعظم . لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعى عند الانسان وهى فى حد ذاتها تتصل بدرجة رقى المجتمع ، غير أن المجتمع الحقيقى لا يوجد الا فى قلب الوجود الحقيقى ، أى فى اللحظة التى يصبح فيها شيئا واحدا ، لا مع المجتمع الموضوعى وحده ، ولكن مع المجتمع

الروحي أيضا • والاتصال الروحي ظاهرة روحية ، وليس ظاهرة طبيعية . وبفضله تتحول المعرفة ، اذ أن موقف الانســان من بنى جنســه يتغير اذا أصبح شــاعرا بوجوده الوثيق ، وبغيره من الناس باعتبارهم « أنا » أو « أنت » لا باعتبارهم موضوعات • وكلما نظرت المعرفة الى الانسان خلال هذا الضوء ، أمكن تحويل المجتمع من حال الى حال •

والفلسفة تهتم أصلا بحياة الانســان الداخلية ، ومن ثم يجب أن تبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الانسانية • ولا يمكن توضيح هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات ، لأن هذا الهدف كامن فى الذات وفى الوجود نفسه • وهكذا فان الفلسفة العقلية ــ شأنها فى ذلك شأن الفلســفة العملية الموضوعية ــ لا يمكن أن تفهم هدف الوجود الكامن فى أعماقه • ولســوء الحظ يوضع الوجود الســاقط تحت رحمة العمليات الموضوعية التى تجرده من الوجود الحقيقى ، وتفسره فى أشكال مادية ، كالجوع ، أو الضرورة الاقتصادية (كما هى الحال عند ماركس) والليبيدو أو الشــهوة الجنســية (عنــد فرويد) والقلق والخوف (عنــد هيدجر) •

ويتبع ذلك أيضــا أنه مادامت المعرفة لا مادية أساسا ، فان قدرتها على فهم الطبيعة المادية للأشــياء والموضــوعات تظل هى اللغز الأعظم • وتتخذ هذه المشكلة فى فلسفة « القديس توما الأكوينى » طابعا عقليا • وليس من سبيل الى حل هذه المشكلة الا اذا اعترفنا بالطبيعة الوجودية للمعرفة ، وأنها تشارك فى الوجود ، وتنير أعماقه المظلمة وتعمل على تكامل العالم الموضوعى مع العالم الروحى • والايمان بثبات القوانين الطبيعية الذى يرجع الى الهندسة اليونانية انما هو ايمان بالعقل باعتباره تحقيقا للروحية الكامنة فى الطبيعة ، وهذه الروحية يكتبها العالم الموضوعى ، ولكننا نفهمها باعتبارها مصــيرنا حالما ننقلب الى عالم الوجود الداخلى • وهكذا نجد أن القوانين الطبيعية المزعومة ليست شيئا آخر غير مصــير الانسان •

ونحن حينما نستخدم لفظة « الذات الوجودية » فاننا نعتنق بذلك المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة ، بيد أن هذا المصطلح ليس محددا . والوجود لا يتحقق تماما حتى يمكن أن تتجاوز الذات الى الشخصية الانسانية . والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية ، والشخصية الانسانية هى الموضوع الحقيقى للمعرفة ولهذا يتعين علينا أن نبحث هذه المشكلة وهى : هل المعرفة عمل خالق من أعمال الشخصية الانسانية ؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية ؟

الفصل الثالث

- المعرفة والحرية
- النشاط العقلى والماهية الخلاقة للمعرفة
- المعرفة الايجابية والمعرفة السلبية
- المعرفة النظرية والمعرفة العملية ٠

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعقلة سلبية صرفة ، أو أنها تعكس الموضوع فحسب ٠ فالموضوع لا يدخل الذات ، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات ، ومثل هذه الواقعية تفتقر الى التماسك ، اذ لا تستطيع مثلا أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادى الى معرفة والى حادثة عقلية روحية لدى الذات ، اذا كانت الذات المتعقلة سلبية فحسب ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع ٠ وهذه الحقيقة ـ وهى قدرة الذات فى عملية الادراك على احالة الموضوع الى معرفة دليل كاف على نشاطها الكامن ، وأن عملية الادراك تكتشف المعنى مما لا معنى له ، والنظام وراء الفوضى ، والكون من الاحداث المختلطة بعضها بالبعض الآخر ٠ فهى لا تخلق واقعا اضافيا آخر ، ولكنها تضيف الى الواقع الكائن الذى يتخذ حينذاك دلالة أعظم ، وهى عملية خالقة أساسا كما أنها تدعم التنظيم بأن تساعد العقل الانسانى على السيطرة على الفوضى وما يسود الوجود من ظلمات ٠٠ وباختصار ، السيطرة على العالم نظريا وعمليا على السواء بممارسة الملكات الانسانية الخاصة بالابداع والتطبيق ٠

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين :

الأولى : بالاحالة الموضوعية ، وهى عملية تساعد الذات على

توجيه نفسها في عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجـــود ، وتكره فيه الذات على الخضــوع • والتكنولوجيا هي النتيجة العليا لمثل هــذه المعرفة الموضوعية • وفي الوقت نفسه تناقض حقيقة الاحالة الموضوعية هذه الفكرة وهي أن الذات تخضع لولوج الموضوع فيها خضوعا سلبيا • ولذلك فان العالم الذي يستحيل الى شيء موضوعي ليس موضوعيا صرفا كما يؤكد ذلك البعض في أحيان كثيرة •• انه عالم حقيقي ، على درجة معينة من الحقيقة ، وعلى حالة معينة من الوجود ، ولكنه فوق كل شيء عالم يبدى نشاط الذات الخالقة ، والفعـــل المتبادل بين الذات العارفة والموضوع المعروف •

والثانية : تستطيع الذات أن توجه نفســـــها عن طريق الفلسفة الوجودية التي تستغني عن الاحالة الموضوعية ، وفي هذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع ، وانما تدرك الوجود الانساني ، وعن طريق هـــذا الادراك تصل الى فهم الله والعالم • وهكذا تكون المعرفة على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة ، وان يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعا ما ، فهـي تستطيع أن تنير العالم الموضوعي حيث يتكشف لهـــا المعنى •• معنى الوجود الانساني ، ومعنى الكون باعتباره جزءا من الوجود الالهي • غير أن كل كشف عن المعنى يأتي نتيجة لنشاط روحي ، ونتيجة لعمـــل العقل المتكامل لا الجزئي • وادراك الوجود معناه انارته وابراز مغزاه ، وانارة الوجود ، ويتبع ذلك بعثه من جديد ، واغناءه بعناصر لم تكـن مميزة حتى ذلك الحين •

والطبيعة الخالقة للنشاط العقلي تختلف في العلوم الطبيعية عنها في العلوم الروحية (١) • ففي الحالة الأولى تتحـكم القوانين الرياضية في النشاط المبدع ، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الاحالة الموضوعية ؛ وفي العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعي وراء معنى الوجود ، وقد كان « وليـــام جيمس » على حق حينما ذكر أن المعـــرفة ليست نتيجة لفعل ، وانما هي نفسها فعل • وهذا حق ، اذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئا غير ذلك ما دامت المعـــرفة انبثاقا روحيا • والمعـــرفة ديناميكية في صورتها التأملية اللا اجتماعية بالقدر الذي به تغير العالم تغييرا فعليا • وهذان طريقان من الطرق التي تمارس بها الذات قوتها الخلاقة ، فكما أن النشـــــاط الابداعي يستمد قـــوته من التأمل ومن منبــــع خالد ، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصـــــدرا روحيـــــا ، وهكذا نجـــد عند

---

(١) راجع كتاب « دلتاي » الذي ذكرناه آنفا •

« أفلوطين » أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم العالم الادنى ، وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاسا سلبيا صرفا للوجود • ولا نستطيع أن نعتقد اعتقادا جديا ان موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة ، اذ أن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل الى شيء موضوعي . فالنشاط هو الصفة الموثوقة على الذات ، والله لا يصبح فاعلا الا عندما يكون ذاتا ، وماهية روحية تكشف عنها الذات والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست شيئا مجتلبا (أو متجسيدا) لأنها هي التى أنشأت العلم فى النهاية . ولقد كان السعي وراء المعرفة عملا من أعمال القوة والرجولة والغزو . والتكنولوجيا هى سحر اليوم ، كما كان السحر البدائى تكنولوجيا البدائيين . بيد أن ممارسة السحر تستلزم الاحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هى والموضوع واحدا ، وهى نزعة طبيعية أساسا وتهدف الى اشباع الدافع الانسانى فى السيطرة على البيئة ، وهذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية ، وعن الدين الذى يوحى بالتقوى والاجلال أكثر مما يوحى بالخوف رغم ما فيه من عناصر موضوعية .

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الانسانية دون أن ننظر فى مشكلة الحدس والابداع • وينبغى أن نسأل أنفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فعل خالق ، أم هو مجرد انعكاس سلبى للواقع ؟ والوجدان سلبى كما تحدده فلسفات « هسرل » و « برجسون » و « لوسكى » المعاصرة (١) • ويؤكد « هسرل » أن الحدس رؤية للماهيات ، وهي رؤية تفسح لها الذات العارفة عندما تتجرد من انسانيتها ــ مكانا لتدخل فيها • ويرى « برجسون » أن العقل ايجابى لأنه يصنع الكون المكانى (وهذا ما أسميه أنا بالاحالة الموضوعية) ، أما النفاذ الحدسى فى الديمومة فسلبى ، وأخيراً ، يعيد « لوسكى » بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة فى العقل ، أما انا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعال أساسا ، وأنه ماهية النشاط الخلاق فى أعماق المعرفة ، كما أنه يفترض وجود الهام مبدع • ومن المسلم به أن الحدس فعال فى ميدان العلم الطبيعى ، فأحرى به أن يكون فعالا فى ميدان العلم الروحى • والحدس هو الذى يولد المعنى ، وهو انبثاق المعنى فى المناطق المظلمة للوجود ، وهو ومضة من البرق تخترق حجب الليل . والفلسفة

---

(١) cf. N. Lossky. De L'intuitivisme.

الاغريقية مسئولة عن التقابل الذى أقامته بين العقل باعتباره سلبيا ، وبين عالم المثل الموضوعى ، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس ، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة لأنها اقتفت تقاليد الفلسفة اليونانية .

وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبيا الا أنه يقيم تمييزا واضحا بين المعرفة باعتبارها جزءا من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءا من تلك الوقائع التى تتجمد فيها المدة (١) . فان الفاعلية الخلاقة الخاصة بالذات العارفة التى تشارك فى الوجود والوجود الانسانى ، والحياة الديناميكية لهذين الوجودين ، كل ذلك يؤلف تعبيرا عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره . وان أفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة ــ كما يتفق فى ذلك الناس جميعا هو التقويم الجديد الذى تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله . ولنا أن نتساءل : ما هو أصل هذا النشاط ؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من انارة وتقويم للوجود ؟ وتظل المعرفة غير مفهومة اذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية .

وهناك جانبان للمعرفة : الجانب الأول هو الجانب الخلاق الذى يتبدى فى الفاعلية الحرة للذات الوجودية التى لا تتحدد عن أى طريق بواسطة الوجود المعروف الذى يسبق الوجود الاصيل أصالة مطلقة . وفى عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع « اللوغوس » ، ولكن « اللوغوس » يستوحى الهامه من الله ، بينما تنبع الحرية الذاتية من الهوة اللامعقولة السابقة لكل وجود . وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود فى الذات على شكل معرفة تأملية ، ولكنها بالضرورة رد الفعل الخالق لحرية الذات المستنير على الوجود ، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود والحرية الباطنية فى ممارسة المعرفة تتقبل انارتها من «اللوغوس» ، ولكنها ترتبط أيضا «بالايروس» (الحب) . والسعى وراء المعرفة دون أى شعور بالحب للبحث وراء القوة هو شكل من أشكال «الشيطنة» demonism ، ولذلك يمكن أن نؤكد اذن أن المعرفة أساسا كونية ، وينبغى عليها أن تنظر الى الواقع فى عناية وأن تفحصه عن وعى لأن العطف الأخلاقى هو الملهم الحقيقى ، والحافز الى طلب الحقيقة . وهكذا فان الحرية الذاتية التى تتولد عن طريق « اللوغوس » تغير الواقع ، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج ، فهى مذكرة ومؤنثة ،

(١) cf. Janklévitch, Bergson.

وهى ارتباط مبدأين ، واخصاب للعنصر الأنثوى بواسطة المعنى الرجولى .

وأساس المعرفة لا معقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد أدرك الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون الى مدرسة « بيمه » Bochne الأساس اللامعقول للمعرفة ادراكا واضحا . وثمة ناحية أخرى خالقة هى الاحالة الانسانية للوجود الذى يتضمن نشاط الانسان الادراكى ، والاحالة الانسانية تظهر خاصة فى المعرفة التى يمكن أن ينتج عنها الشر احيانا . وفى المعرفة النورانية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الاحالة الانسانية ، حد يعلى بعده على الوجود المخلوق ليصبح الهيا . والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات الوجودية فى المجال العقلى هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الحرية على الوجود . وتصبح للنزعة الارادية الاولوية على النزعة العقلية ، وان كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الارادة ليست فاعلا حرا حرية مطلقة ، والفلسفة العقلية سواء أكانت أفلاطونية أم ارسطية تقتضى الحرية العقلية نفسها دون اختلاف ، وبذلك تعطل طبيعتها الخلاقة فى جوهرها ، وكل مذهب عقلى قائم على مبدأ خارجى وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلى والموضوعى بتحديد عملية التعقل وطريقة الادراك الذاتى تحديدا تاما . وهكذا ترغم الفلسفة العقلية حتما على انكار سلامة الذات ومشاركتها فى سر الوجود .

والحرية هى الشرط الأساسى للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحريةعلى الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وأى مذهب عقلى خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فان « ديكارت » كان لابد له لكى يفسر امكان الخطأ من الالتجاء الى فكرة الارادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة فى جزء كبير منها على التصور العقلى . والحرية الكامنة فى التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدرا لأخطار كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل الى تخطيها (أو التغلب عليها) . ولا يمكن لغير اللطف الالهى أن يوفق بينها .

وحينما نؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية ، أى على الضرورة أكثر منها على الحرية . والواقع أن هناك درجات من الحرية

والضرورة تفاين الأنواع المتنوعة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية فى سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الانسانى شيئا ثابتا ، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلا الى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التى تتجه نحو الأشكال اللاموضوعية والروحية للوجود . وتتبدى الحرية العقلية أولا وقبل كل شيء فى العلم الطبيعى الذى أولى أكبر عناية العالم الساقط . والتصور العلمى للعالم يثبت التطبيق العملى للمعرفة على العالم الطبيعى فى صورة التفوق الفنى على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلا عن النشاط الحر الروحى للعالم أو المخترع . انها الروح التى تنظم المادة ، بيد ان العالم بتركيز اهتمامه فى الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل الى الاشتراك فى الحط من قيمة حريته الأصيلة شيئا فشيئا ، والالهام الابداعى هو أعلى أشكال الحرية ، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدها امعانا فى المادية .

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتى النظر الاجتماعية والأخلاقية فحسب ، ولكن من وجهة النظر العقلية ، وعلم الاجتماع(١) مسئول عن بحث الجوانب النظرية للعمل، والانسان العاقل انسان عامل أيضا ، ولا تستطيع الذات العارفة أن تفهم دون أن تفعل أو تعمل ، والأصل والغرض من المعرفة ابداعيان على السواء ، غير أن الخلق يقتضى العمل ، وتبعا لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ « ماركس » الذى أخفق فى فهم طبيعة العمل الروحية فى أساسها ، وقد عمل على الحط من هذه الحقيقة بتفسيره المادى الخالص . والعمل ظاهرة روحية ، والصلة بين المعرفة والعمل أو النشاط الحيوى تحددها الطبيعة الوجودية للذات . وهذه الحقيقة تثبت الميول المنحرفة للعلم والفلسفة معا حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها . والأثر الوحيد الذى يتركه هذا الانحراف فى التطبيق هو تشويه المعرفة .. وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة ، ومن الوجود فى كليته — كما هى الحال عند المفكر الروسى « ن . فيودوروف » — فانها تميل الى اقامة مجموعة زائفة من القيم . ويجب أن توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفتها الوجودية بين العقل والارادة ، وبين التأمل والعمل ، وبين النظر والتطبيق ..

---

(١) لكل من « ماكس شيلر » و « زمل » فى كتابه « علم الاجتماع » تعليقات قيمة على هذه العلاقة .

وهكذا نرى أن الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية فى آن واحـد ، وهدفها هو دراسـة المبـدأ الموحد الذى يجعل من الفلسـفة شيئا متكاملا مع المجتمع ، وكذلك اثبـات الطابع الاجتماعى للاتصـال المنطقى ، ولهذا السبب فان محاولتي الأساسية في هـذا الكتـاب هى اقامة العلاقة بين المعرفة أداة للمجتمع الموضوعى وبين المعرفة وسيلة

.

الفصل الرابع

- درجات الاتصال العقلي
- محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب من لغز الوجود

لم تلق الفلسفة بعد ضوءا كافيا على المضمون الاجتماعي للمعرفة وعن الروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكنا. فعن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يخرج من انطوائه الذاتي ، كما تساعده أيضا على التغلب على التفكك الناشيء عن التقسيم المكاني والزماني للعالم ، وعلى أن ينقل نفسه الى الماضي البعيد أو الى أي مجال آخر للوجود ، وهي في الواقع قوة موحدة في عالم مفكك . والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته الجميع ، والمنطق نفسه أساسا للاتصال العقلي هو أيضا ذو طابع اجتماعي . وفي مجرد ضرورة اخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية لان الفكر يقوم أصلا على الحدس ، وهو عبارة عن كشف شخصي أنثروبولوجي لسر الوجود . ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع اجتماعي ، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمي أو تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية .

ودرجة الاتصال التي تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادا كبيرا على درجة الروح الاجتماعية الموجودة في مجتمع ما ، وما دامت الاحالة الموضوعية العقلية تقتضي الاحالة الاجتماعية فينبغي اذن أن تتنوع تبعا لتنوع المجتمعات . والمجتمعات الانسانية تعكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقا لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة ، والمعرفة العلمية ،

كانت حتى وقتنا الحاضر من انتاج المتخصصين ورجال الجامعة ولكن كشوفها ـ وخاصة كشوف العلوم الفزيائية والرياضية قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس تختلف آراؤهم الروحية اختلافا كبيرا • وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التى تمثل العلوم الرياضية والفزيائية أنقى نماذجها •• هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس ، ولكن دون أن تقيم بينهم فى الوقت نفسه أى اتصال روحى صادق • والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التى تذيعها العلوم الرياضية والفزيائية تؤلف أساسا للاتفاق بين الناس الذين يختلفون فى آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية ، وطبقاتهم الاجتماعية ، وجنسياتهم وثقافتهم ، الا أنها لا تستلزم غير أدنى المستويات للاتصال الانسانى الحقيقى •

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال فى العالم الموضوعى الاجتماعى غير المتكامل من الناحية الروحية ، وليس من شك فى أن درجة معينة من الاتصال بين الناس ـ هى هذه التى نعبر عنها برمزية اللغة (١) ـ تعد أساسا رئيسيا للاتصال ولنشر الكشوف العقلية • بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنبا الى جنب مع الانفصال الروحى •• وهذه هى المشكلة التى تواجه علم الاجتماع ، فان الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وان تكن منفصلة تماما عن الوجود الباطن والاتصال الروحى ، هذه الجوانب تلقى أعظم عناية ، وتنتشر انتشارا واسعا ، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة القائمة على الاتصال الروحى والتى تشارك فى سر الوجود والحياة الروحية ليست مقبولة قبولا عاما كما أنها ليست مستخدمة وسيلة شائعة للاتصال •

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحى بالقياس الى الحقائق الفزيائية الرياضية ، ولكن أعلى درجات الاتصال الروحى توجد فى الحقائق الدينية ، وتبدو هذه الحقائق كأنها ذاتية صرفة لا يمكن اثباتها أو التدليل عليها كما أنها عاجزة عن أن تكون أساسا للاتصال العام ، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحى أو الكنيسة شمولا أكبر كثيرا من الحقائق الرياضية لانها تفترض الايمان والاجماع من جانب المؤمنين بها • وهكذا نجد أنه فى العصور الوسطى حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية أنشأ

---

(١) cf. Delacroix, Le Langage et la Pensée.

العـالم المسيحي مجتمعا كانت الحقـائق المسيحية صحيحة بالنسبة اليه صحة شـاملة ، بينما لم تكن الحقـائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعي ، وكانت تثير عند الناس سـوء الفهم أكثر مما توحى بالاقتناع . وفى أيامنا هـذه أصبحت كشوف العـلم هي التي تتمتع بالموضـوعية الاجتماعية أكثر من سـواها ، والأشكال العلمية للاتصـال أكثر هـذه الأشـكال عمومية بينما تبـدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتي .

ووسائل الاتصال الانساني ترتبط بدرجات المجتمع الانسـاني، وتميل ظروف العالم الوضيع المفكك الى أن تجعل أقصى درجات الاحالة الموضوعية الاجتماعية أساسا للاتصال العام . بيد أن الحالة الوضعية المفككة للعالم لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادى للكشوف العلمية ، ولكنها كامنة في تركيب الوجود نفسه ، وفى عالمنـا هذا المنقسم ، اكتسب العلم صحة القانون وشموله . وهـذه الصحة الكلية لا تشاطر فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية مادامت لا تهتم بالعالم الموضوعي . والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة ، بل انها تستطيع أن تصل الى الحد الأقصى للحقيقة ، وهى تفتقر أيا كان الأمر الى هذا الطـابع من الصحة الشاملة ، وهى الشرط الأسـاسى للاتصال .

فالاتصال الروحي يبدو حينئذ أساسا غير ملائم للاتصـال بين الناس . وهذه حقا ناحية من النواحي غير المألوفة للمعرفة كما يظهر ذلك فى العالم الوضيع وهذه الوسائل من الاتصال التى تقوم على التفكك الزمانى والمكانى تستمد من المعرفة الموضوعية بغض النظر عن الاتصال الروحى الحقيقى ، كما تستمد من الحقائق الرياضية أكثر من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الانسانى ، وهكذا فان ما نسميه **بالدين** أو « بالرباط » لم يستخدم وسيلة للاتصـال الروحي فحسب ، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعى والتضليل . وهـذا الانحراف للدين هو نتيجـة لعمليات الاحالة الموضـوعية لحقائق الوحى . وهكذا نجـد أن وسائل الاتصـال التى ينشئها الدين (١) لا أساس لها من الاتصال الروحى الحقيقى ، والحياة الروحية وحدها هى

(١) cf. Berdyaev, The Destiny of Man (Geoffrey Bles) and Bergson, The Two Sources of Morality and Religion.

التى تستطيع أن تتحاشى النتائج الاجتماعية للاحالة الموضوعية ، غير أن حقائقها الموحى بها ليست لها الصحة الشاملة فى شىء · ودرجة الاحالة الموضوعية تختلف وفقا للعوالم الفزيائية والعضوية والاجتماعية (١) ، ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الاحالة الموضوعية هى أساسا عملية احالة اجتماعية فان المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولا شاملا كالمعطيات العلمية ، وهذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الانسان الاجتماعى وعلى سيكلوجيته الخاصة قبل كل شىء ، فللعلوم الفزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر · وتواجه النظرية الماركسية مثلا صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات الطبقية الى هذه العلوم لا الى العلوم الاجتماعية ·

وينبغى أن يكون هدف أى فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية . فان فلسفة من هذا النوع تساعد على القاء الضوء على الفلسفة الدينية · ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنيسة ، ما دامت الكنيسة هى أيضا مقولة اجتماعية ، ومع ذلك فان نظرية المعرفة التى تتخذ طابعا موضوعيا بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئى الى الكلى ، لا يمكن أن تتضح الا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها ، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب · وهكذا نرى أن العالم الموضوعى ·· العالم الجامد الثابت للمادة والذى ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية ــ هذا العالم ينحل الى لا شىء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود ، بالكشف الروحى الذى يعلو على الطبيعة ، ويغوص فى أعماق الوجود ويرتفع الى ذراه ، وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما تتعرض لعزلة الأنا فى علاقتها بالمجتمع ·

---

(١) الفهم الوجودى للعالم الاجتماعى ممكن ، وتفسير « ماركس » للرأسمالية من حيث علاقاتها الاجتماعية يعتبر تفسيرا وجوديا بينما تعد « ماديته » شكلا متطرفا من أشكال الاحالة الموضوعية ·   (المؤلف)

التأمل الثالث

الأنا والعزلة والمجتمع

الفصل الأول

● الأنا والعزلة

● العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائيـة ، ولا يمكن أن تستـمد من شيء أو ترد الى شيء ٠ وعندما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع أي مذهب فلسفي ، كما أن «الأنا» لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا ٠ والخطأ الذى وقع فيه «ديكارت» بتأكيده لهذه العبارة : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » يرجع الى محاولته اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر ، هو الفكر ٠ وأيا كان الأمر ، فالواقع أنني نست موجودا لأنني أفـكر ، ولكنني أفـكر لأنني موجود ٠ وليس من الصواب أن يقال : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » بل الأصوب أن نقول : « انني محاط من كل الجوانب باللانهائية التى لا يمكن النفاذ منها ، ولهذا فأنا أفكر » ، فالأنا موجودة أولا ، وهى تنتمى الى مجـال الوجود ٠

والأنا ــ قبل أية احالة موضوعية ــ ذات طبيعة وجودية ، ومعناها مرادف للحرية ٠ ويقول آمييل (١) بحق ان الطبيعة الأساسية للأنا لا يمكن أن تصبح موضوعية ، وهي لا يمكن أن تكون موضوعا لأنها هى « الأنا » وكفى ، وما ان تصبح موضـوعا حتى تتوقف عن أن تكون « أنا » ، فهى ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية ٠ وهى أوليـة

(١) Amiel, Fragments du Journal intime.

بدائية (١) ، والوعي كامن فيها شأنه في ذلك شأن اللاوعى ، والذات البدائية لها جذورها في الوجود ، لا في الوعي كما يحب بعض الفلاسفة أن نفترض ذلك ، والوعي يلتزم درجة معينة من الموضوعية · وقد أسهم « مين دى بيران » اسهاما هاما حينما قال ان المجهود الواعي هو فجر الشخصية ، ولكن ليس المجهود هو الصفة الاولى للأنا · وقد أكد أيضا أن الوعى الذاتى مرادف للخلق الذاتى (٢) · وثمة نصيب كبير من الصدق في هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعى ·

ومولد الوعي حدث هام فى مصير الأنا ، وما في هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع ، كما أن الأنا تتهددها العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تتغلب على عزلتها ، وتطور « الأنا » فى طريق طويل من الحرية · بيد أن الوعى الذاتى فى أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على « اللا ــ أنا » · ولم يكن فى الأصل ثمة خط فاصل بين الأنا والمجموع · ولما كشف وجود « اللا ــ أنا » فيما بعد ، تولد فى الأنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتيمزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الأنا » تسير كالآتى :

(**أولا**) ــ الوحدة غير المتميزة بين الأنا والكون ·

(**ثانيا**) ــ التقابل الثنائى بين الأنا واللاأنا ·

(**ثالثا**) ــ تحقيق الاتحاد العينى بين كل « أنا » و « أنت » ، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية ·

والأنا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التى تنبثق من الشك فى طبيعة العالم الموضوعى ، وشعور الفيلسوف ليس جماعيا أو نوعيا ، كما أنه لا يتخذ كمقدمة له « أنا » قد أحيلت احالة موضوعية فأصبحت شيئا واحدا مع الوعى الجماعى · وكان الناس يعيشون فى سابق الأزمان فى مكان محدود نسبيا منعهم من معاناة معنى العزلة ، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عالمة فى الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها ، وهذا لا يوحى اليهم بغير العزلة والوحشة · ولكن الكون بما له من أفق لا متناه كان دائما ميدان « الفيلسوف » ، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان

---

(١) cf. J. Chevalier, Bergson.

(٢) Louis Lavelle, La conscience de soi.

متوحدا دائما شـأنه فى ذلك شـأن الأنبياء ، وليست بالفيلسوف حاجة الى أن يوحد نفسه مع الوعى الجماعى لكى يتغلب على عزلته ، فانه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، وسنبحث هـذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد ٠

والماهية التى لا تتحول فى عملية التحول تعريف متنـاقض للأنا ، فلولا أن هناك « ذاتا » تتحول ، ذاتا قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية التغير ، فان الأنا لا تستطيع أن تعـانى تغيرا مؤقتا ، بيد أن « الأنا » تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردها رغم تغيرها الدائم ٠ وقد تنكمش أو تمتد ، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعا ٠ فمن الممكن اذن تعريف « الأنا » بأنها الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذى يتجاوز الزمن ، وأنهـا الشيء الذى لا يمكن تعريفه الا بحدود نفسـه الخاصة ، ولكن بينما يكون من الممكن تحـديد تغيرات « الأنا » موضوعيا ، فان ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو ، فهى تحدد نفسها بنفسها ، وهى تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوبا فعالا مع كل المؤثرات الخارجية ٠

وكل « أنا » تتشابه مع غيرها فى أنها جميعا فريدة متميزة ، وكل « أنا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الأنات » الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئا واحدا معها ، والأنا التى أعنيها هى « الأنا » غير الموضوعية التى تتجاوز المجتمع ، ووجود الأنا يسبق احالتها المادية فى العالم ، ومع ذلك فانها لا تفترق عن وجود الذوات الأخرى و « الأنات » الأخرى ٠

والوعى الذاتى يقتضى الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعى فى أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية ٠ وبما دامت حياة الانسان تعبيرا عن الأنا ، فانها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ، ووجود الله ٠ وانعزال الذات انعزالا مطلقا ورفضها الاتصال بأى شيء خارجها أو « بالأنت » عبارة عن انتحار ٠ ووجود الأنا يصبح مهددا كلما أنكر الوجود الكامن فيها لذات أخـرى أو للأنت ، وكما قال « آمييل » بحق ان عملية الاحالة الظاهرية للأنا هى الوسيلة التى يتكشف بها سر الكون ٠ و « الأنا » عند « فخته » ليست أصيلة لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية ، ولأنها تضع « اللا ــ أنا » أكثر من أن تضع « الأنات » الأخرى أو « الأنت » ٠ والأنا تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شيء أو شخص آخر ، كما يقوم على « الأنا »

الفـــــاعلة • ولكننا نهتم هنا أولا بوجـــــود ذات أخرى •• بوجود ال « أنت » •

و « الأنا » جسم وروح معا ، والنظرية الثنائية الخاصـة بالجسم والروح نظرية عقيمة تماما ، فالجسم يشارك فى مجال الوجود الخارجى والداخلى على السواء ، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى ، فهو قائم بذاته بوصفه كشفا عن حالة أخرى من حالات الوجود • ومشكلة « الأنا » وعلاقتها بالأنات الأخرى أو بالموضوع تتخذ أصلها فى مجال الوجود الذى يتميز عن هذه الكلمة « الحياة — فى — العالم » • ولعل مما يبعث على العجب أن الوعى وخاصة الوعى الذاتى يرتبط بحالة من العـذاب والضعف والتهافت والتمزق ، وهـذه الحـالة من الشقاء تتصل بما أطلق عليه بعض الفلاسفة من أمثال « زمـل » و « تليتش » و « يسبرز » • « الموقف الحـدى للانسان » • ومن الحق أن « الأنا » تستحيل الى شىء خارجى ، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعى ، بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئى فحسب • والحياة الانسانية تتطلع دائما الى العلو على نفسها ، ولكن هذه الحقيقة وهى تحول الانسان الى شىء مادى مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاء وتعذيبا له • وحقيقة « الأنا » تكمن فى محاولتها العلو على نفسها ، وهى تهلك فى اللحظة التى لا تجد فيها مخرجا لنفسها ، وفى هذا يكمن لغز « الأنا » الاساسى •

ولكى تحقق « الأنا » نفسها يجب أن تفى بشرطين : **أولا :** ينبغى الا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية • **وثانيا :** عليها أن تعمل دائما على أن تعلو على نفسها • وفى عملية العلو على نفسها تميل الى الخروج عن عزلتها والى أن تتحد بالذات الأخرى ، وبالآنات الاخرى •• بال « أنت » وبالناس ، وبالعالم الالهى • وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدما من الانطواء على الذات ، واستغراق « الأنا » فى نفسها ، وهى فى حالاتها المختلفة تنسى (الآنات) الأخرى والعالم والمجموع ، وبكلمة واحدة تخفق مثل هذه (الأنا) فى العلو على نفسهـــا ، ومثل هـــذه الحالة تشـــبه حالة بعض النســـوة المصابات بالهستيريا ، ولايستطيع ســـوى شاعر غنائى أن يخلق شيئا جميلا من مثل هذه الحالة الشاذة، وحينذاك يكون الابداع الشعرى وسيلة للعلو •

ومشكلة العزلة — التى لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جدا من النظر الفلسفى — تلقى ضوءا شديدا على الأنا ، كما أنها تتصل اتصالا واضحا بمشكلة المعرفة التى تساعد على الانتصار على العزلة ، وتحقيق

التنوير الداخلي . واخفاق « الأنا » في اقامة العلاقة مع ال « نحن » ، والشعور الحاد القلق بالعزلة الذى ينشأ عن هذا الاخفاق يمهد لنشأة شعور الذات ــ المتزايد ــ بنفسها (١) . والغالبية العظمى من الجنس البشرى لا يرهقها هذا الشعور بالعزلة ، اذ تخنق هذا الشعور الجماعة البدائية بطريقتها النوعية في الحياة . ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الانســــــان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الانساني . والانسان لا يدرك شخصيته واصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء الا عندما يكون وحيدا ، والا عندما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب بانعزاله . والشعور بالعزلة الحادة يميل الى أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريبا معاديا ، وحينئذ يشعر الانسان أنه غريب متوحد لا وطن روحيا له . وهذا الشعور بالمنفى الروحى قد عبر عنه التصور الأورفى لأصل الروح تعبيرا ممتازا :

وظلت (أى الروح) فى العالم نهبا للضياع وقتا طويلا ،

تستهلكها أعجب الشهوات .

ولم يكن فى قدرة أغانى الأرض الحزينــــــة الشـــاكية

أن تنسيها موسيقى السماوات .

(لرمنتوف)

وما دام الانسان لم يشعر أنه فى بيته ، وفى عالم وجوده الحقيقى، واذا ظل يرى الناس فى ضـــوء هذا العالم الغريب . فانه لا يستطيع الا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات تعكس عالم الضرورة الموضوعى . بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الانسان من سجن عزلته ، وهكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة ألا وهى أن أى اتصـــال موضوعى لا يمكن أن يساعد « الأنا » أثناء مسيرها فى طريق الحرية والاتصال الروحى ، أيا كانت العلاقة بينهما . وفى أعماق عزلته ووجوده التنسكى ينمو فى الانسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده ، فيتوق الى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا أخرى .. مع الـ « أنت » أو « نحن » : « والأنا » تتلهف للخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا أخرى ،

---

(١) يستطيع القارىء أن يرجع فى بحثه عن العزلة والاتصال الى الفصل الذى كتبه « لافل » عنهما فى كتابه « الشعور بالذات » La Conscience de soi

ولتجعل من نفسها شيئا واحدا مع هذه الأنا • ولكنها فى الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفا من ألا تلتقى الا بالموضوع • وللانسان حق مقدس في العزلة ، وفى حياة خاصة • ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية ، وانما على العكس من ذلك لا توجد عزلة الا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفا للعالم المجرد الموضوعى • والأنا لا تعانى عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين ، وسط عالم مجرد • والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها ، بل من الضرورى أن تكون مقترنة دائما بوجود الغير و « الذات الأخرى » •

والعزلة المطلقة مرادفة للجحيم وللعدم ، ولا يمكن تصورها الا عن طريق السلب • والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب ، ولكن لها أيضا جانب ايجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى ، فهى تمثل حينئذ حالة عليـا من حالات « الأنا » • وحينما يحدث ذلك فان درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الالهى ، وانما عن « الروتين » الاجتماعى اليومى للعالم الوضيع • وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الانسان الروحى •

وحينما تتجرد « الأنا » من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشتاق الى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة ، وتتردد بين عزلتها وبين حيـاة المجتمع اليومية • وتأكيد « كيركجورد » أن المطلق يقسم أكثر مما يوحد لا يصدق الا فى مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما فى الحياة الاجتماعية اليومية • والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقى للعزلة ، كما أنهما مصدر للوهم الخاص بالعلو عليها • فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقى والاتصال الروحى الصادق ، ولكن على مستوى الحيـاة الموضوعية والاجتماعية وحدها • والحركة التى تكتسبها « الأنا » فى وجودها الزمانى المكانى لها أعظم الأهمية بالنسبة لها ، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من تثبيت العزلة ، غير أن فكرة العزلة تفترض دائما الحاجة واللهفة الى الاتصـال الروحى • وحينما يصبح الانسان مدركا لنفسه بوصفه شـخصا ، وحينما يتطلع الى تحقيق شخصيته ، عندئذ ينبغى عليه أن يعترف أولا بعجزه عن الاستمرار فى وجوده التنسكى ، وأن يعترف ثانيا بالمصاعب العظيمة التى تكتنفه من كل جانب فى محاولته الهروب من عزلته ، وأن يجعل من نفسـه شيئا واحدا مع الذات الآخرى ، والآنات الأخرى •

والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى ، وان أكثر أشكال العزلة تطرفا وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع ، في العالم الموضوعي · واتصال « الأنا » بـ « اللا ـ أنا » ، وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الانسان أكثر من أن يخففها · ومما لاجدال فيه أنه ما من شيء يستطيع أن يقضي حقا على عزلة الانسان · وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها الا في المستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع أنا أخرى ·· مع « أنت » أو مع الذات · وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى ، وتعاني المولد المؤلم للوعي ، والانفصال والعزلة فانها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحي بالآخرين بأن تعود الى الحياة الجماعية في عالم موضوعي ، بل ينبغي عليها أن تجد مخرجا من العالم الموضوعي الذي لا يوجد فيه أي اتصال روحي · والعزلة تستتبع تناقضا ما ، ويعرف « كيركجورد » المأساة بأنها تناقض ينطوي على العذاب ، والملهاة بأنها تناقض يخلو من العذاب · والعزلة الانسانية تضع المأساة ، فهي محاولة للتغلب على المأساة التي ينطوي عليها موقف معين والعجز عن الوصول الى هذه الغاية ، ومن ثم نجد تناقضا أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية ، وضرورة حلها من ناحية أخرى ·

وتحاول « الأنا » أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة : كالمعرفة ، والحياة الجنسية ، والحب ، والصداقة ، والحياة الاجتماعية ، والأعمال الأخلاقية ، والفن ، وغير ذلك من الوسائل المتعددة · ونجانب الصواب اذا قلنا ان العزلة لا تهون الى حد ما بهذه الوسائل ، ولكن من الامعان في المبالغة أن تقول انها يتغلب عليها نهائيا بهذه الوسائل ، لأن هذه الوسائل جميعا تقتضي عمليات الاحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلا من « أنا » أخرى ، أو « أنت » في أعماق الاتصال الروحي الداخلي ·

وهناك أشكال ودرجات متباينة من العزلة · وهي باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة · والنزاع والصراع ، بل الكراهية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تستخدم غالبا للضغط على الشعور بالعزلة واسكاته ، ولكن الأثر النهائي الذي تتركه هذه الوسائل أيا كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور · وعدم الفهم ، أو انعكاس الذات غير الصادق في ذات أخرى قد يوقظ أيضا الشعور بالعزلة · والذات تعاني حاجة عميقة الى أن تنعكس انعكاسا حقيقيا في ذات أخرى ، وأن

تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى ، وهى تتطلع الى أن تسمع والى أن ترى . والنرجسية أعمق تأصلا فى « الأنا الأصيلة » مما يعتقد الناس عادة . فالأنا تبحث عن انعكاسها فى مرآة أو فى الماء حتى تؤكد وجودها فى « أنا » أخرى . والواقع أن الذات تسعى الى الاتصال الروحى « بأنا » أخرى أو « بالأنت » وهى تتلهف الى أن تجد ذاتا أخرى ، صديقا يريد أن يتوحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها ، ويصغى اليها ، وباختصار أن يعكسها . وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب ، والنرجسية باعتبارها انعكاسا موضوعيا للأنا تمثل فشلها فى تحقيق ذلك ، فتظل الذات مستغرقة فى نفسها دون أن تجد لها مخرجا أو مهربا . والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية فى سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلى ، واتصالها الروحى بذات أخرى ، ومن ثم فقد يبدو أن الموضوعية شكل متطرف من أشكال الذاتية .

واشتياق الانسان الى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة . وطلب المعرفة ينطوى على اشتياق للذات الأخرى ، وللآخرين ، وينطوى على امتداد غير عادى من الذات والوعى ، وهو أخيرا انتصار على العالم المنقسم فى المكان والزمان . ولكن ما دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من أعمق أغوار عزلتها ، وأى شكل موضوعى — سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعا — لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة فى الأنا ، وانما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحى هى وحدها التى تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق . وفى المجتمع تميل المعرفة الى اكتساب اتجاه اجتماعى وطابع كلى يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحى .

وتستتبع العزلة من الناحية الأنتولوجية الحنين الى الله باعتباره ذاتا ، وباعتباره أنت (١) ، والعالم الالهى هو وحده الذى يستطيع أن ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الانسان مدركا للشعور بالألفة والصلة ، ومتوخيا غاية جديرة بوجوده . والله لا يمكن أبدا أن يكون موضوعا ، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الانسان الى شىء موضوعى فانه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية ، والله أساسا « هو » الذى يمكن أن نؤمن به ايمانا مطلقا .. هو الذى يؤلف منه الانسان جزءا لا ينفصل ، وهو الذى يمكن أن يستسلم له الانسان استسلاما كاملا .

---

(١) cf. Martin Buber : Ich und Du.

ومن الممكن أن نؤكد أن العزلة الانسانية ليست جزءا من الوجود الأنتولوجي ، وانما لا وجود لها الا في صورة ذاتية ، والوجود الذاتي لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقة « الأنا » بالعالم ثنائية ، فهي تستلزم من ناحيته شعورا بالعزلة ، وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقي ، وهي من ناحية أخرى تفسر تاريخ العالم باعتباره جزءا من مصيرها الشخصي (١) ، وهكذا يبدو كل شيء في لحظة مجردا متباعدا ، وفي لحظة أخرى قد يبدو كل شيء جزءا متكاملا مع تجربة « الأنا » الخاصة .

بيد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضا ، ولهذا فان المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين ، وانما هما موضوعيان مجردان ، ولا يستطيعان أن يقدما حلا لمشكلة العزلة ، ولكن من الحق أن الاحالة المادية للأنا في حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمصيرها ، لأنها تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلي للوجود الحقيقي ، والمستوى الخارجي للعالم الوضيع . ويجب أن يتحقق مصير الأنا في العالم المفكك بالضرورة في الحياة الاجتماعية ، والمجتمع كامن في « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » أن الوعي يرتبط بالجزئي والفردي ، واللاوعي بالعالم ، وما فوق الفردي (٢) ، وهذا صحيح اذا أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله ، وتاريخ المجتمع وكل العناصر التي قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التي لا تكشف أبدا مضمونها جميعه ... ان ذلك كله كامن في أعماق « الأنا » اللاواعية .

فاذا صعدت « الأنا » من أعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع الموضوعي ، فلا بد لها أن تبذل كل ما في وسعها لتحمي نفسها من هذا العدو . وفي الحياة الاجتماعية ، عندما يقوم الانسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقية على الاطلاق ، فلابد له من أن يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا . وأيا كان مركز الانسان الاجتماعي ، فانه يخلع على نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك أم أرستقراطي أو بورجوازي ، أو رجل مجتمع ، أو رب أسرة ، أو موظف مدني ، أو ثائر ، أو فنان ، أو أي شخص آخر . وليست « الأنا » التي تنتسب الى الحياة

---

(١) cf. Berdiaeff, Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine.

(٢) cf. Bernoulli, Die Psychologie von Karl Guotav Carus.

الاجتماعية هى « الأنا » الأصيلة ، وهذه هى النغمة الأساسية التى تشيع فى أعمال « تولستوى » الأدبية · ولهذا السبب ، ليس من اليسير كشف « الأنا » الانســـانية الحقيقيــة ، وانتزاعها من ثيـــاب التنكر الاجتماعية (١) · والانسان فى المجتمع ممثل دائما ، وهو يعيش فى مستوى السلوك الذى يفرضه مركزه الاجتماعى (٢) ، فاذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية ، وهكذا نجد أن « أنا » الانسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الاحالة الموضوعية · والانسان يعيش فى وقت واحد فى عوالم مختلفة ، ويلعب أدوارا مختلفة ، يحيل نفسه فى كل منها احالة موضــــوعية مختلفة ، ويصور لنا « زمل » هذا الاتجاه تصويرا جيدا ، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الانسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التى يجد نفسه فيها ، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية ، وعن « الأنا » التى تنتسب اليه · وهـــــكذا يبدو أن « الأنا » تضع تجريدها الخاص لنفسها ·

وتلقى الرومانتيكية ــ كما ظهرت فى تاريخ الفكر الأوروبى ــ ضوءا شديدا على مشكلة العزلة · والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة ، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعى والذاتى للحياة · وهى تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدى الموضوعى ، ذلك النظام الذى كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية · فهى نتيجة لانفصام الروح عن نظام تصاعدى موضوعى ، وتجردها عن هذا النظام ، وعن « كون Cosmos القديس « توما الاكوينى » و « دانتى » والأنا الرومانتيكية تحدث «طلاقا» بين الذات والموضوع ·· طلاقا لم يكن ثمة محيد عنه برفض الأنا للنظام الموضوعى للأشياء ، وهذا « الانفصام » قد تحقق فعلا بنظام « كوبرنيك » الفلكى ، وفلسفة « ديكارت » ، وكذلك باصلاح « لوثر » · وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة فى المجال العلمى والفلسفى والدينى ، فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا ، ومع كشف فكرة حرية الضمير · ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة فى الوعى الانسانى نفسها الا فيما بعد · وحينما انفصل العالم الموضوعى عن العالم الذاتى ، وحينما كفت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدى ، والمركز العضــوى ومقر الذات ، بدأ الانســـان فى البحث عن مخرج من وحدته

---

(١) يعرض « كارلايل » فى كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس ·

(٢) cf. Tarde, Les lois de l'imitation.

وعزلته ، وأخذ يصبو الى الألفة والاتصال الحميم في نطاق العالم الذاتي ، وبهذه الوسيلة أصبح قادرا على تنمية حياته الوجدانية واثرائها • وكان « الرومانتيكيون » يعتمدون على العالم الذاتي بالنسبة لمشاعرهم الكونية التي ترمي الى الاتحاد بالوجود ، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التي نراها في كون العصر الوسيط في الفلسفة المدرسية ، وانما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة في « الرومانتيكيين » قد دفعتهم الى أن يوحدوا بين الانسان والطبيعة ، بينما عنيت الفلسفة المدرسية دائما بالتمييز بين الاثنين ، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الانسانية لجأت الى التوحيد بينهما وبين الكون •

وعلى الرغم من اخفاق الحركة الرومانتيكية في كشف حل ملائم للمشكلات التي أثارتها ، فقد كانت حدثا بالغ الأهمية في تحرير « الأنا » من استبداد العالم الموضوعي والاجتماعي قد حررت (الأنا) من أغلال العالم المتناهي ، ومن مكانها المعين في نظام متصاعد ، وفتحت أمامها آفاقا لا نهائية •• ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير « الأنا » من العالم الموضوعي ــ ولتنبيه قواها الابداعية واستثارة خيالها ، فانها أخفقت ــ ومن هنا كان ضعفها الشديد ــ في أن تجعلها تشعر بحاجتها الى خلق شخصية لها •

وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية في أن تكون ذات نزعة شخصية وأخفقت الفردية الرومانتيكية في أن تجعل لنفسها شخصية • فالأنا الرومانتيكية تميل الى فقدان ثباتها وأن تتفكك في اللانهاية الكونية •

وهكذا طغت الحياة الوجدانية في شعورها لاول مرة بمتعة النمو الحر الذي لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا ، ووضعت المعرفة وضعا ثانويا بالنسبة للخيال المبدع •

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالا متعددة فبعضها ممعن في التفاؤل ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الانسانية وفي اندماجها بالحياة الكلية وبعضها الآخر ممعن في التشاؤم من حيث أنه يؤكد عزلة الأنا ، ومصير الانسان التعس التراجيدي أصلا ، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكي لا يظهر أي ادراك لطبيعة الانسان الآثمة الكامنة فيه • ومظهر آخر من مظاهر « الرومانتيكية » هو تغير الآفاق الذي تقتضيه ، ففي الطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة ، وكأنها تؤلف عالما مستسرا شاسعا •

وفي وعي البالغ يميل هذا الشعور الى الخفوت والى الاختفاء ،

ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضا من الركن المظلم أو الممشى الذى كان يبعث الفزع فى وعى الطفل ، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن فى العالم ، وبذلك تغير من نظرتنا اليه ، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تفتقر الى صفة الدوام ، وهى تساعد على تفكك الشخصية الانسانية فى اللانهاية الكونية ، وفى محيط الحياة العاطفية ، بيد أن الانتصار الحقيقى للأنا على العزلة ينبغى ألا يكون نتيجة لأى اعتماد ذليل على العالم الموضوعى ، أو لأى قبول للذاتية الرومانتيكية ، اذ يجب أن تظفر الأنا بانتصار روحى فى قلب وجودها نفسه ، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية العلو على نفسها ·

ونستطيع أن نضع أربعة أنــــواع من العلاقات بين الأنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية :

أولا : هناك ذلك النوع الأول الشائع ، وهو أن الانسان باعتباره حيوانا اجتماعيا لا يشعر بالعزلة ، ففى هذه الحالة تتكيف الأنا تكيفا تاما مع البيئة الاجتماعية ، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية ، وهذه الأنا قد تجنبت تجربة الانفصام أو العزلة اذ يشعر الانسان وكأنه فى بيته أثناء وجوده فى البيئة الاجتماعية اليومية التى قد يحتل فيها مركزا هاما · ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية فى التقليد ، ومن قوم يفتقرون الى كل أصالة فى الفكر ، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك ، وعلى تقليد قد يكون محافظا أو حرا أو ثوريا على حد سواء ·

ثانيا : الانسان الذى لم يجرب العزلة ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يبالى بالمجتمع ، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتمـــاعية والحياة الجماعية ، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعى لا يكترث اكتراثا ايجابيا بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه ، وهذا النوع من الناس منتشر جدا ، وهو النوع الاول ، يستبعد كل فكرة عن الصراع ، وينتشر انتشارا كبيرا فى عصــور الاستقرار الاجتمــاعى نسبيا · أما فى عصــور « الانفصام » والثورة ، فان من الطبيعى أن يجد نفسه فى عسر وحيرة ··

ثالثا : النوع الذى يشعر بالعزلة ، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية ، وهذا النوع اما أن يكون متكيفا مع المجتمع تكيفا ضئيلا جدا ، أو غير متكيف معه على الاطلاق ، وهو يعانى من شعور الانقسام ، وفقدان الانسجام الداخلى ، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه اجتماعى الى أدنى

درجة ممكنة فانه لا يميل الى الثورة على الحياة الاجتماعية التى تحيط به ، اذ أن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتماما اجتماعيا ، ولكنه بدلا من ذلك يظل بمنأى عن كل شيء ، مهتما بالعمل على فصـــل حياته الروحية وغرائزه الابداعية عن الجو الاجتماعي ، وهذه هي عادة حالة الشاعر الغنائي ، والمفكر المتوحد ، والفنانين المستأصلين • فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحواريين • وهم على كل حال مستعدون استعدادا كافيا للتصـالح مع البيئة اذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هذا فرضا ، وهم مهيئون لهذا الصــلح لأنهم لا يعتنقون مبادىء محددة أو معتقدات معينة • وعلى الرغم من عدم اكتراثهم الفطرى بالمسائل السياسية والاجتماعية فانهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر • وهم ليسوا مكافحين أو مجددين •

رابعا : نوع يشعر بالعزلة والمجتمع فى آن واحد ، وقد يبدو هذا غريبا لاول وهلة ، اذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزا خالدا فى أنبيـــاء العهد القديم • ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفى وحده ، وانما يضم المبدعين والمجددين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية ، وهـذا النوع الذى يتسم بالنبوة فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الاجتماعى، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الاجتماعية أو الرأى العام •

والواقع أنه دائما عرضة للاضطهاد • وعلى النبى أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزا للجماعة الدينية • وما دام النبى عرضة للاضطهاد فى أية لحظة فانه يعانى الوحدة فى أقصى حالاتهـا من التطرف • ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذى يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكترث بالمجتمع ، فان العكس هو الصحيح • فالنبى يهتم دائما بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ ، أو بمصيره الشخصى ، ومصير العـــالم عامة • وهو يستنكر رذائل قومه ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما ، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصـــيرهما مطلقا • وهو لا يهتم بخلاصـــه الشخصى وبتجاربه وحالاته الخاصة ، ولكنه يهتم بمملكة الله ، وبكمال الانسان والكون كله •

وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجــــال الدينى •• فى الحياة الاجتماعية ، وفى الفن ، وفى العلم ، الذى يمكن أن يتخذ أيضا طابع النبوة •

والسمات المميزة التى وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها فى ذلك شأن كل التصنيفات ، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية ، والنوعان الأولان فى انسجام مع البيئة ، بينما نرى النوعين الآخرين معاديين لها • وقد يظل النوع الثورى الاجتماعى من الصف الثالث جامدا بالنسبة للمعارك التى لا تنفصل عن العزلة ، وهو فى الوقت نفسه فى انسجام مع بيئته ويملك وعيا اجتماعيا كاملا •

وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة فى أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهى مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى والمعرفة • وفى النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت •• فان يموت الانسان هو أن يعانى العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم • والموت يقتضى انقطاع مجال كامل لوجوده ، وانتهاء كل العلاقات والصلات •• وباختصار يقتضى العزلة التامة • واذا يمكن أن يشارك الانسان فى سر الموت ، واذا كان هذا السر ينطوى على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين ، فاننا ما كنا لنسمى هذه الحالة بالموت ، لأن الموت انقطاع لكل علاقة ، ونهاية لكل اتصال ، وبلوغ للعزلة المطلقة • فالموت يضع حدا لحديث الانسان مع العالم الموضوعى •

وما زالت مسألة العزلة وهل هى نهائية أو أبدية موضوع الاشكال ، فهل هى لحظة من حياة الانسان والعالم والله ؟ ان هدف الانسان فى الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعده على العلو على العزلة المطلقة للموت ، أو بتعبير أدق ينبغى ألا نفكر فى الموت باعتباره فناء الأنا فناء تاما •

ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور فى تحقيقها ، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعا كاملا وتجردها عن العالم الالهى •

والموت ينطوى على مناقضة ، لأن هذا الانقطاع وهذا التجرد نتيجة لاستحالة « الأنا » استحالة مادية فى عالم الحياة اليومية الموضوعى الوضيع • والعلاقات التى تتضمنها هذه الحالة تفضى حتما الى الموت • وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا فى علاقتها بالموضوع من ناحية ، و « الأنت » من ناحية أخرى ، وقصارى القول ، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعى ووعى آخر •

الفصل الثانى

● أنا وأنت ونحن والشيء ـ الأنا والموضوع ـ
● الاتصال بين شعور وشعور آخر

وضع « مارتن بوبر » الفيلسوف الدينى اليهـــودى فى كتابه القيم « أنا وأنت » التفرقة الأساسية بين « الأنية » و « الغيرية » و « الشيئية » ... بين الأنا والأنت والشيء • والعلاقة الأولية وفقا لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هى علاقة بين الانسان والله ، وهذه العلاقة علاقة « حـوار » و « ديالكتيك » ، فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر ، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعا أو شيئا • وحينما تتحول الأنت الى موضوع فانها تصبح شيئا ، وهـذا الشيء فى مصطلح فلسفتى الخاصـة يكون نتيجة لعمليات الاحالة الموضوعية التى تطمس « الأنت » وتجعل مواجهتها أمرا محالا • والشخص الثالث اما أن يكون « أنت » أو الشيء •

و « الأنت » لا يمكن أن تكون موضوعا فى علاقتها بالأنا ، ولكن مامن شيء يمكن أن يتنزه عن عمليات الاحالة الموضـوعية التى تقتحم الحياة الدينية نفسها • والموضوع مرادف للشيء عند « بوبر » ، وكلما أحيلت الطبيعة والمجتمع احالة موضوعية تعرضا لأن يتحولا الى شيء ، ولكن حالما نواجه « الأنت » ، فان العالم الموضوعى يفسح مكانا للعالم الوجودى • ويعتقد « بوبر » بحق أنه لا وجود حقيقيا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو « بالأنت » ، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين الأنا والأنت تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك فى « الكتاب المقدس » ، وأبحاثه لا تمتد الى العلاقة بين وعى انسانى ووعى آخر ، بين الأنا والأنت ، وبين كائنين انسانيين ، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة فى حياة البشر ،

كما أنـه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتمـاعية والانسـانية ، أي الميتافيزيقا الخاصة « بنحن »

بيد أن وجود « نحن » لا يمكن تجاهله ، كما يجب البحث في علاقتها بالأنا والأنت والشيء ، وامكان تحويل « نحن » الى « شيء » بعمليات الاحالة الاجتماعية والموضوعية أمر واضح في تاريخ الكنيسة باعتبـارها منظمة اجتماعية ، و « نحن » التي استحالت الى شيء موضوعي مرادفة للجماعة المفروضـة على الأنا من الخارج ، ولكن لها مظهرا آخر وهو الاتصـال الروحي بالآخرين ، وهو اتصال لا يكون فيه كل شخص شـيئا وانما « أنت » ، فالمجتمع هو الشيء ، وليس « نحن » ، واحالته الموضوعية تحيل كل عضو من أعضائه الى موضوع • وفي هذه الحالة يصبحون جيرانا ، لا زملاء أو أصدقاء ، لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعا ، والمجتمع يتألف من أمم وطبقات ، وأحزاب ومواطنين ورؤساء ، ولكنه لا يتألف من « أنا » و « أنت » ، لأن « نحن » الاجتماعية موضوعية ، وهي تجريد من الشخص العيني •

ولكن هناك نوعا من الاتصال الروحي الآخر بين وعي انساني ووعي آخر يقوم على أساس مشاركتهما في الـ « نحن » التي لا تمثل الشيء أو الموضوع أو أي معطيات خارجية في علاقتها بالأنا • و « نحن » مضمون كيفي باطن في الأنا ، فان كل « أنا » بلا استثناء لا تتصل بالأنت فحسب، ولكن بمجموع البشر ، والفكرة الأنتولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على مثل هذه العلاقة ، وأثر هذه الاحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من مضمونها الوجودي • والوجود يتكشف في « أنت » و « نحن » كما يتكشف في الأنا ، ولكنه لا يتكشف مطلقا للشيء • وقد استطاع فرويد (١) رغم سذاجته الفلسفية التي تقترب به من المادية — أن يميز بين « الأنا » والنفس • وهو يرى أن في كل انسان أساسا لا شخصيا هو النفس التي قد تسيطر على الأنا • و « الناس » عند « هيدجر » يقابلون الشيء عند « بوبر » بمعنى من المعاني ، وهذا الشيء الذي أسميه أنا بالعالم الموضوعي لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها • وعالم هيدجر للوجود الواقعي المحدد Dasein هو الوجود مع ، هو عالم المعية ، ولكنه يختلف عن يسبرز في أنه لا يبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقي ، وحتى اذا اعتبرنا أن « نحن » شأنها في ذلك شأن « الأنت » و « الشيء » ، من

---

(١) cf. Freud, Eassais de Psycho-analyse, III Le Moi et le sol.

المعطيات المباشرة (١) ، فان « الانا » تبقى الحقيقة الاولية البدائية ، وأنا لا أستطيع أن أقول « أنا » دون أن أؤكد وأضع في هذه اللحظة « آنت » و « نحن » . وعلى هذا الأساس نرى أن الروح الاجتماعية ما هي الا صفة مكونة لوجود « الأنا » الحميم . ويجب أن نميز تمييزا واضحا بين « أنتا » و « نحن » ، بين الوجودي والموضوعي . « فالأنت » ما هي الا « أنا » أخرى مضمونها الخاص هو « نحن » ، و « اللا أنا » معاد ومضاد للأنا ، وقد تجد « الأنا » قدرا من التبادل مع اللا أنا ، مع النصف الآخر للوجود ، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين ، لأن « اللا أنا » بوصفه موضوعا يستبعد الأنا .

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتا كافيا الى العلاقة بين الأنا والأنت و « نحن » ، فقد قنعت بالبحث في حقيقة الأنا الأخرى ، ووسائل ادراكها . بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على ادراكها يمكن أن توضعا موضع التساؤل ، فادراكنا وفقا للنظرية القديمة مقصور على الجوانب الفزيائية من حضور الآخر ، ووجود الروح لا يمكن استنتاجه الا عن طريق المماثلة ، وهذه النظرية مخطئة تماما ، ويجب رفضها رفضا قاطعا . والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جدا ، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم الا ادراكا سطحيا ، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجرى داخله ، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية ، ونحن أقدر على ادراكها والنفاذ مباشرة اليها ، والادراك الحدسي لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن انكارها وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر الى الكائن أو الوجود باعتباره « أنا » أو « أنت » لا باعتباره موضوعا ، ذلك أن « الأنا » حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكتفية بذاتها ، ولكنها في حضور « أنا » أخرى هي « أنت » أيضا ، فانها تنتقل من عزلتها في محاولة لتحقيق الاتصال الروحي ، والادراك الحدسي للحياة الروحية لأنا اخرى يعادل الاتصال الروحي بها .

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر ، والتعبير الذى نلمحه في عينيه ، كشفا روحيا ، فان العيون والحركات والعبارات كل هذا أبلغ كثيرا في التعبير عن روح الانسان من جسمه .

ونستطيع أن نستمد معرفتنا وادراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد

---

(١) cf. S. Fraux, Les Foudements spirituels de la Societé.

يبوح به هذا الشخص ، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه · وهذا المنهج الأخير فى اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد نتيجة لاكتشاف اللاوعى · فتحليل « فرويد » النفسى يثبت بلا شك امكان ادراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية ، اذ أن تعريف « فرويد » لما يسميه « بالليبيدو » يعزو للحياة النفسية أصلا روحيا أكثر من أن يعزو اليها أصلا عضويا ، ولايقل عن ذلك مجانبة للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلى هو المنهج الوحيد الذى يمكن أن يلقى ضوءا حقيقيا على حياة الانسان الباطنة ، أو بعبارة أخرى على « الأنا » الحقيقية ، وان أى محاولة لجعل « الأنا » موضوعا للمعرفة لايساعد الا على عزلها عن أعماقها الخاصة ، ومهما يكن من أمر فانه توجد طريقة مباشرة لادراك حياة الآخر الروحية ، وهى الطريقة الوجدانية التعاطفية التى تنشأ عن الحب ، ولكن سر « الأنا » يظل قائما ، يقاوم كل المحاولات لحله ، ومن الخطأ على كل حال أن نقول انه من المستحيل تمام الاستحالة ادراك حياة الأنا الروحية (١) ·

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعى وآخر الا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية فى الفلسفة (٢) · **ويجب أن نميز تمييزا واضحا بين الاتصال والمشاركة** · فالمشاركة شىء واقعى ، وهى نفاذ الى الحقيقة الأولية ، بينما الاتصال رمزى فى أغلبه ، فهو يستخدم الرمزية ، أو العلاقات الخارجية ليشير الى حقيقة داخلية · ورمزية الاتصال هى ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذى يتبدى فى العالم الموضوعى المفكك · وهذه الرمزية التى تساعد على اقامة الاتصال كما تشير الى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا ، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تكتسب غالبا خلال العلامات والرموز ، وهى وسيلة للاتصال تمنع أى حل حقيقى للغز الوجود وذلك بمساعدتها على اخفاء حالة التفكك المستقرة فى الأساس ، ومن ثم ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فحسب ، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأدب والمجاملة ، وعلى كل أشكال الاتصال التى تتألف منها الحياة الاجتماعية ، ولكنها لاتفترض أية درجة من الاتصال الروحى بين الأشخاص ، فالعلاقات المالية ــ وهى علاقات موضوعية الى حد ما ــ تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحى أساسا · بيد أن « الأنا » لاتستطيع

---

(١) cf. Max picard, Das Menschengesicht.

(٢) يعالج يسبرز هذه المشكلة فى المجلد الثانى من كتابه : Philosophie Existenzerhellung

أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة ، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها ، وانما تصبو الى الاتصال الروحي بالآخرين ، والى أن تحقق الوجود الحقيقي بالعلو عن نفسها ٠ وتطغى الاشكال المتعارف عليها للاتصال الروحي على الأنا في العالم الموضوعي ، بينما حنيننا الى الاتصال الروحي يشير الى الطريق المؤدية الى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي ٠ ورمزية الاتصال تختلف تبعا لدرجة الاحالة الموضوعية ٠

والاتصال الروحي يقتضي التبادل ، اذ لا يمكن أن يتم مطلقا من طرف واحد ، ولا وجود لاتصال روحي في الحب المرفوض ، وفي حالة الاتصال الروحي تكون « الأنا » و « الأنت » فاعلتين على حد سواء ، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل في رمزية الاتصال الموضوعي ٠ ومن الضروري لكي يتحقق الاتصال الروحي في المستوى الوجودي أن تتصل « الأنا » بأنا أخرى ، هي « الأنت » ٠٠ « أنت » فاعلة ٠ وتظل الأنا منعزلة مادامت لم تستطع أن تتصل الا بالموضوع وحده ٠ ولايمكن القضاء على وحدتها الا بالاتصال بين الشخصيات ٠٠ بين « الأنا » و « الأنت » في أشد أغوار ال « نحن » عمقا ٠ وللشعور الانساني أساس اجتماعي ما دام يضع وجود الآخرين وعلاقاتهم ، أي يقتضي الأخوة الانسانية ، ولكن الوعي الانساني ـ كما هي الحال غالبا ـ يمكن أن يكون عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلا اجتماعيا قائما على الاتصال الرمزي ٠ ووعي الانسان ـ كما يتم التعبير عنه في الأشكال الاجتماعية ـ يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية ٠ بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الاتصال الروحي بين وعي وآخر ٠ وقد يحدث أن يحاول الانسان في سبيل اطفاء هذا الشوق الى الاتصال الروحي أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومي بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية ٠ والفكر الشخصي الأصيل الذى هو أقرب الأشياء للمنبع الأصيل للحياة لايفسد الاتصال الروحي ، وانما يفسده الخضوع للمجتمع اليومي ٠٠ المجتمع الموضوعي ٠ والفكر الشخصي لايستنكر الاتصال الروحي ، وانما يستنكر النزعة الى التعميم ٠ ويرى « يسبرز » بحق أن « الأنا » لايمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين ، ودون صراع ديالكتيكي ٠ وتحويل العالم الى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة

الاحالة الموضوعية ، أى نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادىء العامة التى تستبعد الأمل فى تحقيق اتصال داخلى ٠

وعملية الاحالة الموضوعية تقتضى عملية احالة عقلية ، بيد أن الأنا تنعكس انعكاسا صادقا فى الحياة الوجدانية ، بينما المعرفة تكون فى أقل حالاتها الموضوعية ، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الاحالة الاجتماعية الى حد طمس حياة « الأنا » الداخلية ٠ ويمهد الاتصال الروحى الحميم بين « أنا » و « أخرى » لنوع وجدانى من المعرفة ٠ وخطأ أن نفكر فى أن الاتصال الروحى لايمكن الا أن يكون علاقة انسانية فحسب ، أى صفة مقصورة على الصداقة الانسانية ، فهى شائعة فى عالم الحيوان والنبات والجماد التى تتمتع جميعا بحياة داخلية خاصة بها ٠ ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس « فرانسيس » بمظاهر الطبيعة المختلفة كالمحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار ، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجدانى تلك العلاقة التى تقوم بين الانسان وصديق حميم هو الكلب ، وهذه العلاقة تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية ، وبذلك تحيل الموضوع الى ذات ٠٠ الى علاقة من الألفة والود ، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها ، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل ٠

ويحاول « فرويد » فى نظريته عن « النرجسية » أن يوحد بين الأنا وموضوع « الليبيدو » الخاص بها ، والنرجسية علامة على « أنا » منقسمة ٠٠ على « أنا » أصبحت موضوع نفسها ، أى جزءا من العالم الموضوعى ، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسعى « الأنا » الى أن تتوحد نفسها مع « أنا » أخرى ٠ والنرجسية ظاهرة غالبا ما نلتقى بها فى مجال المعرفة ٠ ويرى « فرويد » أن أعمق غرائز الانسان هى الموت ٠ ومن الواضح أنه لا يدرك سر الاتصال الروحى ، وانتقال « الأنا » الى « أنت » و « نحن » ٠ والغريزة الجنسية لاتفضى فى حد ذاتها الى الاتصال الروحى ، الى توحيد نفسها مع « أنا » أخرى ، اذ تحتوى على عنصر شيطانى هدام ، وتميلنا الى استعبادنا للعالم الموضوعى ، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلى فى الأهمية الغريزة الجنسية دليلا على أنه لم يعرف شيئا خلاف ذلك ٠

والاتصال الروحى المتوحد الذى يعلو فوق المستوى الشخصى ، وانتفاء الشخصية ، هما من وسائل الهروب من الأثر القاهر المشتت

للحياة اليومية ولحل مشكلة العزلة ، وفي الأديــان القديمة ــ كالديانة الديونوزيسية مثلا ــ كان القناع يرمز لانتصــار الانســان على العزلة ومشاركته في السر الالهي ، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصـــال بين « الأنــا » أو الشخصــية وبين غيرها من « الأنات » و « الشخصيات » ، اذ يكمن الحل في الحب ٠٠ الحب العاشــق الصادق ٠ فالحب يتصل اتصالا وثيقا بالشخصية ، وهو الوســيلة التي تخرج بهــا « الأنا » من اكتفائها الذاتي في طلبها « لأنا أخرى » في مقــابل النفس الجمــاعية اللاشخصية ٠ غير أن « الأنا » شخصية في طـــور الجنين ، ولكي تصبح شخصية فعلا ، فلابد أن تتصل « بالأنا » أو « النحن » ، وهذا الاتصال الروحي بين الشخصيات التي تتوق الى الانعكاس بعضها في البعض الآخر هـــو الذي يؤكد الشخصية ، وما تحفظ « الأنا » الا تعبير عن عزلتهــا وانعزالها ، وهــذه هي وسيلتها لحمــاية نفسها من العــالم الاجتمــاعي الموضوعي ، والحاجة الأساسية للأنا هي الاتصال الروحي « بالأنت » ، ولكنها في خطر دائم من مواجهة الموضوع ، ونتيجة لهذا فانها تتخذ موقفا دفاعيا تحصن به شعورها من الاتصال الفظ بالأشياء ، وهكذا على الرغم من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية نحو الوعي الذاتي ، الا أنها مرحــلة يجب العلو عليهــا ٠ والاحـــالة الموضوعية وتشييد عالم لا شخصي لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه الغاية ٠ ومن ثم ، يتحتم علينا أن نبحث مشــكلة الشخصية بحثا أكثر تفصـــيلا ٠

الفصل الثالث

- العزلة والمعرفة
- العلو
- المعرفة والاتصال الروحى
- العزلة والجنس
- العزلة والدين

ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة ، اذ تدفعنا المعرفة الى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذواتنا ، وتنقلنا الى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل « بالذات الأخرى » • فهى فرار من العزلة ، ومخرج لمعرفة « أنا » أخرى •• أعنى العالم الالهى • وعن طريق المعرفة يخرج الانسان من توحده ، ويتوقف عن الحياة فى نفسه ولنفسه • وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الاجتماعى للمعرفة ، وأنها تساعد على اقامة الاتصال بين الناس ، فان كل محمولاتها وكل منطقها جماعى ، وجهازها المنطقى من تصورات ولغة ومعايير وقوانين •• كلها اجتماعية (١) • واللغة هي أقوى الأدوات لتكوين المجتمع ، واقامة الاتصال بين الناس ، ولكنها ترتبط أيضا بالفكر ، وبتكوين الأفكار التى لا غنى عنها للاتصال العقلى بين الناس • وقد يكون للأسماء تأثير السحر الاجتماعى (٢) • والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى طوائفهم الاجتماعية، وعلى تعاونهم المثابر ، وبكلمة واحدة ع [illegible] التى يحاربون بها

---

(١) حول هذه الوجهة من النظر نجد آراء صائبة عند رجال الاجتماع من أمثال « دوركيم » و « ليفى ــ برول » •

(٢) عند « جوندولف » Gundolf الكثير مما يقال عن المضمون السحرى لاسم « قيصر » ، أنظر كتابه « قيصر » Caesar

العزلة ، وهذه الحقائق تثير تلك المشـكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة ٠

ولكن كون المعـرفة اجتماعيـة وتسـاعد على الاتصال بين الناس لايستخلص منه أنها تيسر الاتصـال الروحي الكامل وتعلو على العزلة ، وكلمتنا اجتماعي وموضوعي مترادفتان ، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود ، وفهم هذا السر هو وحده الذى يحقق الاتصال الروحي ، ويتيح للانسان الانتصار على العزلة ٠ وعلى هذا يمكن أن نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين : فاما أن نعالجها من وجهـة نظر المجتمع الموضوعي ، واما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحي ، والوجود الداخلي ، والالفة مع الأنت ٠ والطريقة الأخيرة هي وحدها القادرة على التغلب على العزلة ٠ وهناك جانبان للمعرفة٠جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود، والجانب الآخر يشمل العلاقات بين الذات العارفة و « الأنات » الأخرى ، أى عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع ٠ وفي الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة في سر الوجـود ، وفي الحـالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية الا في احالة الانسان احالة موضـوعية ، وفي افساد حساسية الأنا ووعيها ، أى أنها لا تحقق غير نتائج سطحية ٠

ولا يحدث الاتصـال الروحي الحقيقي ، والانتصـار الحقيقي على العزلة الا عندما تتوحد « الأنا » مع ال « أنت » في حالة الحب والصداقة٠ وهذا صحيح أيضا بالنسبة للمعرفة ، واتصـال « الأنا » بالموضـوع أو المجتمع ليس كافيا للقضاء على العزلة ، فلا بد لها اذن من الاتصال بال « أنت » أو بنحن ٠ ولما كانت المعـرفة تهتم أسـاسا بما هو عام ومجرد وكلي ، فانها تميل الى تجاهل الفرد والفريد والشخصي ٠ ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بال « آنت » في الاتصال الروحي ، فان النتائج الكليـة لهذا الاتصال تكتسب صحة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هـو فردي وفريد وشخصي ٠ ويمكن أن نلتمس التوكيـد الحقيقي للفردية في كل ما هو كلي وعيني ، لا في كل ما هو عام ومجرد ، كما يمكن حقا أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكلي والعام الجزئي والمفرد ، ولكن هذا لايتم الا على حساب الكبت الكلي « للأنا » ، ويتبع ذلك كبت «الأنت»٠ غير أن المعرفة تتعلق أصلا في الفلسـفة الوجـودية بالأنا والأنت ، فهي « شخصية » في جوهرها ، والحق ، أنه من المهم جدا ألا نفرق العزلة في التعميم اللاشخصي ، بل علينـا أن نعلو عليها بواسـطة الشخصية ٠ وتسـتطيع المعـرفة بتحرير نفسـها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية ، أن تعلو على المنطق ٠

والانتصار على العزلة معناه العلو على « الأنـا » فى مجـال الحياة العقلية والوجدانية ‥ بيد أن « الأنا » تسـتطيع أن تسـلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها : بأن تتوحد مع موضـوع ما أو مبـدأ عام ، أو بأن تدخل فى اتصـال روحى مع ال « أنت » ٠ وليس من شـك أن هناك قيمة ايجابية فى الفعل الذى تقوم به « الأنا » للاندماج فى العالم الموضوعى فى عملية انشـاء المجتمع أو اقامة المبادىء العامة والتصورات اللازمة للاتصال ، غير أن هذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود ٠ وأنوار « اللوغوس » تنعكس حتى فى المبـدأ العـام الكامن فى المعـرفة الموضوعية ، غير أن هـذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة فى عالم صفيق تستعبد فيه « الأنا » الانسانية ٠ وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالمتناقضات كما يبدو ذلك فى مشـكلة الاتصـال الروحى والزمان والشخصية ٠ وتنجح العمليات الموضوعية فى تحقيق توافق سطحى لهذه المتناقضات ٠ والواقع أن تقدم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه المتناقضـات ، وفكرة الله هى الحل الوحيـد الذى يمـكن أن يفض هذه المتناقضات غير المحتملة جميعا ، والله وفقا لتعريف نيقولا Nicolas of Cuse البارع « ملتقى المتناقضات » ٠

وطبيعة المعرفة أشـبه بطبيعة العـلاقة بين الزوج والزوجة ، فهى تفترض الثنائية ، ولا يمكن أن تكون نتاجا للموضوع وحده أو الذات وحدها ، ولهذا السبب ، ليس من الممكن التغلب على العزلة الا بفعـل ادراكى يقوم على الحب الصادق ، اذ لا وجود لاتحاد حقيقى مع العالم ، بل يكون الاتحاد الحقيقى « بأنا » آخـرى ، « بأنت » ، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين : الهى وانسانى ٠ أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر الا استبعاد هذين العنصرين وأن تسـتبدل بهما المبـادىء اللاشخصية العامة ٠ وتتألف الصعوبة الكامنة فى المعرفة فى العلو على هذه الحالة اللاشخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجى بين الشخصيات ٠ ولكن قد يحدث أن تفشل « الأنا » فى سعيها وراء المعرفة — فى الانتصـار على العزلة ، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى ٠ والمعرفة التى أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب ، بل تجربة حياة الاتصال اليومية ، وهى الحياة التى تتعرض خاصة لطغيان المبادىء العامة والتقليد الاجتماعى ٠

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الانسانية ، والانسان كائن

جنسي ، أي آنه نصف كائن (١) منقسم وناقص يسعى الى أن يكون كاملا • والجنس يحدث انقساما عميقا في « الأنا » التي هي بطبيعتها ثنائية الجنس ، فهي ذكر أو أنثى • وهكذا نرى أن محاولة الانسان في التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحي هي أساسا محاولة للتغلب على العزلة التي يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسي، ووجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر • بيد أن الاتحاد الجسدي للجنسين ـ وهو الذي ينهي الشهوة الجنسية ـ ليس في حد ذاته كافيا للقضاء على العزلة ، بل انه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الانسان بعزلته •
ومن نتائج الاتحاد الجنسي آنه قد يساعد على اندفاع « الأنا » في العالم الموضوعي ، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة في العالم الموضوعي، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية ، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعي ، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصارا كاملا ، وقد يكون الاتحاد البيولوجي للجنسين وتكوين الأسرة انتصارا وتخفيفا من الشعور بالعزلة الى درجة ما، ولكنهما لايستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرما ، وثمة عنصر « شيطاني » في الكبت كما هي الحال في اشباع الشهوات الجنسية ، وهذه « الشيطنة » تجعل من النزعة الجنسية شيئا مميتا هداما •

والحب والصداقة هما أمل الانسان الوحيد في الانتصار على العزلة والحب حقا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل « الأنا » في اتصال مع « الذات الأخرى » مع « أنا » أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسا صادقا ، وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى • والحب اللاشخصي الذي لا ينحصر في صورة فردية معينة ليس جديرا بأن نسميه حبا • وقد تحدث « روزانوف » عن هذا النوع من الحب وسماه « الحب الزجاجي » glass love ، وهو في الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحي ، والصداقة لها أيضا أساس شخصي عاشق ، والشخصية والحب يرتبطان ارتباطا وثيقا ، ذلك أن الحب يحيل الأنا الى شخصية ، والحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، هذا الاندماج الذي يعلو على العزلة • وطلب المعرفة لايمكن أن يحقق ذلك الا اذا كان ملهما بالحب • وقد يتجلى المظهر الشيطاني الممزق للحياة الجنسية في الحب أيضا ، اذ تميل الاحالة المادية للوجود

---

(١) الأصل الروسي لكلمة جنس Sex معناه أيضا نصف half

الانساني في العالم الموضوعي الى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية ٠ والعالم الموضوعي أى العالم البيولوجى والاجتماعي ـ لايمكن أن يهضم فكرة الحب الحقيقى واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء ٠ فان هذا الحب لايعنى الا بالنظام الذى يعلو فوق الطبيعى حيث تختفى العزلة ، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت ٠

وها نحن أولاء نلتقي بالثنائية مرة أخرى ، فالاتصال الجنسى يمكن أن يقع داخل اطار المجتمع والنظم الاجتماعية ، ولكنه عاجز عن تحقيق الاتصال الروحى الحقيقى عجزه عن القضاء على العزلة ٠ وقد يتحد الجنسان فى اتصال عاشق يسمو على المجتمع ، وحينئذ يستطيعان التغلب على العزلة ٠ وأيا كان الأمر فان الاتحاد الجنسى فى العالم الاجتماعى الموضوعى تمهيد لمصير فاجع ، لتحالف غامض مع الموت ٠ والثنائية لا يمكن تجاوزها اذا بقى المرء فى حدود العالم الطبيعى ، ومع ذلك فهى تشمل مبدأ العلو الذى بدونه لايمكن تحقيق الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم محصور ٠ والعلو هو الماهية الحقيقية للحب ، والانسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة فى عالم بارد من الأشياء ، وبحاجته الى الاتصال الروحى « بالذات الأخرى » ٠ غير أن الجنس ينطوى على سر ميتافيزيقى الى درجة أنه حتى فى أسمى درجات العاطفة ـ مثل العاطفة التى نلمسها فى حب جارف كحب تريستان وايزولدا ـ يخفق فى القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة الجنسية ، ذلك أن عنصرا شيطانيا من العداء يظل باقيا بين المحبين ٠ وهكذا يمكن أن ننظر الى الانتصار النهائى على العزلة بأنه تحقق لصورة الجنس الواحد الكامل ، بيد أن هذا بدوره يقتضى تغيير الطبيعة ، فمن الحق اذن أن نقول ان مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادا فى نطاق الجنس ٠

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل « الأنا » و « الجماعة » شيئا واحدا ، وبأن تستبدل بالوعى الشخصى وعيا جماعيا ٠ ويحدد وجود الأنا تحديدا موضوعيا فى عملية البناء الاجتماعى ، ومن ثم كانت الأهمية التى تخلعها الشيوعية على تحسين النسل والى المظاهر الآلية والتكنيكية للجنس ، وقصارى القول أنها تنكر الحب الشخصى انكارا مطلقا ، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية الى خنق الحنين الجنسى وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة ، ويقدم الجانب العاطفى من الحياة الانسانية قربانا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية ، ونلمس هذا الاتجاه نفسه واضحا فى مذهب الألمان فى السلالة الجنسية الذى يحاول

أن يحل مشكلة وجودية فى أساسها وفوق اجتماعية حلا موضوعيا .
غير أن ذلك ليس شيئا جديدا ، فان هذا الانكار نفسه للحب الشخصى ،
وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث فى بعض تعليمات « دكاترة
الكنيسة » • وللحياة الجنسية جانبان أساسيان ، **أولا :** أن تكون جزءا
من وجود « الأنا » الداخلى ، والمصير الانسانى والشخصية الانسانية ،
ولكنها تظل فى صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة ، هذا العالم
الموضوعى العدائى ، **ثانيا :** أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة
يدفعها الى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية ، وهذا ينطبق أيضا على
ارادة القوة التى وان كانت تتصل بمصير الانسان الخاص اتصالا وثيقا .
فان أثرها يدفعه الى الغوص فى العالم الاجتماعى الموضوعى • ولا ينبسط
حكم القوة والسلطان الا على العالم الموضوعى ، ولا يستطيع الانتصار
على العزلة ، ومن ثم فان مصير انسان مثل « قيصر » أو « نابليون »
فاجع بالضرورة •

والدين معناه قيام رابطة ما ، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة
للتغلب على العزلة ، والى تحرير الأنا من انعزالها ، والى تحقيق الاتصال
الروحى الحميم ، وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود ، وبالوجود
نفسه • غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة ، والدين يستتبع
علاقة ما ، وهو باعتباره كذلك لايمكن الا أن يكون ثانويا عابرا ، أما العلو
والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعا الا فى الله • وثمة اتجاه
الى تجاهل هذه الحقيقة وهى أن الله نفسه هو الاعتبار الأول ، وأن الدين
قد يكون عقبة فى سبيل الاتصال بالله (١) ، ولا تخلو صلات الانسان
بالله كما يتضح ذلك تاريخيا فى الدين من عنصر معين من الموضوعية •
وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فان الشعور
بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الانتولوجية ، فاذا خفت حدة هذا
الشعور فذلك راجع الى دخول « الأنا » فى العالم الموضوعى والمجتمع، حتى
وان سمى هذا العالم بالكنيسة • ويمكن أن يتم العلو اذا كانت العلاقة
بين « الأنا » والعالم الالهى ضاربة بجذورها فى الحياة الداخلية •
فى الكنيسة باعتبارها اتصالا روحيا لا بوصفها مجتمعا • ويتبع ذلك
أن يظل تأكيدنا للثنائية الكامنة أو لأى تقابل بين الروح والطبيعة ،
بين الحرية والضرورة ، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية ، يظل

---

(١) وهذا ما لاحظه بوضوح « كارل بارت » وهذا الجانب الايجابى من لاهوته ، وهو
أكثر اقناعا فى كتابه « رسائل رومانية » Rômerbrief منه فى فلسفته القطعية
dogmatic

هذا التأكيد للثنائية صادقا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية ٠ ولا ريب أن الدين نظام اجتماعي ، وانه شيء ثانوي وموضوعي او هو اسقاط للحياة الداخلية في العالم الطبيعي ٠ بيد أن الدين قد يكون وحيا أيضا ، وما صوت الله الا تجسيد له ، وتحقق أولى مستقل عن العالم الاجتماعي والموضوعي (١) ٠ وحتى في هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية أو امتيازا مقصورا على عدد معين من الأرواح المنعزلة ، وانما على العكس من ذلك نجد أن الدين لايربط أو يوحد بين الانسان والله فحسب ، ولكنه رابطة أساسية ٠ بين الانسان وبني جنسه أيضا ، فهو اجتماع واتصال روحي في آن واحد ٠ وهذا الاتحاد يتم في مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل انسان — والله نفسه — « أنت » لا موضوعا ٠ ويتمثل سر المسيحية في علو « الأنا » في المسيح ٠٠ في الانسان الالهي ، وفي طبيعته المزدوجة الانسانية الالهية معا ٠٠ وفي جسد المسيح ٠ والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد الاعتناق الصوري للايمان المسيحي ، أو الانضمام الى عضوية الكنيسة ، بل انه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحي ، ومثل هذه المسيحية الاجتماعية الخالصة لايمكن أن تصل الى أكثر من تصور تقليدي رمزي زائف للحب فالحب الصادق اذن بوصفه أعلى ذروة في الحياة يظل الوسيلة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة ٠

وثمة درجة من الموضوعية تكمن في أي اعتناق صوري خالص للاعتراف المسيحي ، والنفاذ الى الموضوع لايحرر الأنا من شعورها بالعزلة ، لأنه لايمكن أن يتم اتحاد أنتولوجي حقيقي بين الأنا والموضوع، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة داخل قلب الكنيسة نفسها ٠ وقد يشعر الانسان أنه وحيد وحدة لامتناهية وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بها بين أناس يختلفون عنه اختلافا تاما في العقائد والمشارب ، وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء من نوع موضوعي صرف ، وهذه حالة فاجعة محزنة ، كما أنها تثبت وجود الثنائية الأساسية في الحياة الدينية ، وزيادة الروحانية قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة ، فربما صاحبها انقطاع تام لعلاقات الانسان الاجتماعية في العالم الموضوعي ، بيد أنه لا سبيل هناك لاجتناب هذه

---

(١) راجع كتاب برجسون الذى ذكرناه آنفا ،ففيه فكرة مشابهة لفكرتي الرئيسية التي تضمنها كتابي « مصير الانسان » The Destiny of Man

الانقطاعات رغم ما قد تسببه من ألم ما دام الانســـان قد سلك سبيل التقدم الروحى ، ذلك أنــه لا يمكن العلو على العزلة الا فى المســتوى الروحى ، وفى التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعا فى « الأنا » وتشارك « الأنا » فى الأشياء جميعا (١) • وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التى لا تحقق الاتصال الا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب • والرمزية المسيحية هى فى حد ذاتها اشارة الى أن وسائلها فى الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية ، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابى حرفى تقليدى •

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هنــاك أيضــا محاولة لتحقيق الحياة الروحيــة الصوفيــة الصادقة • والتصوف نفسه لايخلو مطلقا من الخطابية التقليــدية أو من العمليات الموضوعية التى تتم فى المجتمع اليومى ، غير أننا ها هنا نهتم بطبيعتها الأساسية • والوجود الانسانى فى أعماقه يشارك فى النظام الروحى الذى يسمو على الطبيعة ، وفى هذه الأعماق وحدها التى تــكون الصوفية فيهــا رمزا لهــا ، يمكن القضاء على العزلة قضاء حقيقيا • وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذى لا ينفصل عن العزلة ، وهى فى توحيدها بين «الأنا» وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل الى استبعاد الشعور المباشر بالعزلة ، ولكن مثل هذا التوحيد ــ حتى ولو حدث فى المجال الدينى ــ ليس انتصارا حقيقيا على العزلة بحال من الأحوال • وهو حالة تســبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفا عن الطبيعة الأساسية للوجود • وهنا تكمن كل ما فى مشكلة العزلة من تعقيد كما تتبدى فى المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية الدينية • وتنطوى دراسة الشرور التى تصاحب العزلة الانسانية على دراسة المشــكلات الرئيسية فى الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة المصير الانســانى ، وما فى الزمان من شر مشكلة من المشكلات التى تتصل بها اتصالا وثيقا ، كما أنه لا يقل عنها اثارة للقلق •

---

(١) cf. Berdyaev, Freedom and the Spirit.

التأمل الرابع

■ شرّ الزمان

التغيّر والأبديّة

الفصل الأول

- مفارقة الزمان ، دلالتها الثنائية
- لا وجود الماضي
- تحول الزمان
- الزمان والهم
- الزمان والنشاط الخلاق

مشكلة الزمان هي المشكلة الأساسية في الوجود الانساني ، وليس من قبيل المصادفة أن كلا من « برجسون » و « هيدجر » ــ وهما من أعظم الفلاسفة في أوروبا المعاصرة ــ قد جعل من هذه المشكلة محورا لفلسفته (١) . وتواجه الفلسفة الوجودية مشكلة الزمان بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية ، فهي تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الانساني . وهي لاتهتم بمثل تلك التصورات : « كاللامتناهي بالقوة وبالفعل » ، و « باللامتناهي » و « اللا محدود » وما هو « عبر المحدود » ، وهي التصورات التي نجدها في الفلسفة الرياضية .. الفلسفة الوجودية لا تهتم بهذه التصورات الا عن طريق غير مباشر (٢) والمصير الانساني يتحقق في الزمان ، وتحت راية الزمان . وتخطيء الواقعية الساذجة حينما تتصور الزمان اطارا يشمل تحولات الوجود ويحتمها . والواقع أن الزمان لا يجلب التغير . وانما التغير هو الذي يجلب الزمان . فالزمان موجود لأن هناك نشاطا ما .. وفعلا خالقا ، وعبورا مستمرا من العدم الى الوجود . بيد أن هذا النشاط الخلاق متقطع غير متكامل ، ولا جذور له في الأبدية ، فالزمان نتيجة للتغير

(١) cf. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, et Heidegger, Sein und Zeit.

(٢) cf. Berland Russell, Introduction à la philosophie mathématique, et Brunschsicg, Les étapes de la philosophie mathématique.

الذى يطرأ على الوقائع والموجودات وأنواع الوجود ، ومن ثم كان من الممكن العلو على الزمان • والزمان الساقط déchu الذى ينتسب الى عالمنا هو نتيجة « للسقطة » التى حدثت فى أعماق الوجود ، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية فى عالم موضوعى ممزق محدد • ومن السذاجة أن نتصور أنه لا وجود لشىء فوق الزمان ، فالزمان ليس الا حالة من حالات الأشياء ، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان ، وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الانسانى ، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلاق ، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفسخ والتفكك • وهو مرادف للخوف والقلق • ويزعم « برجسون » أنه اكتشف فى « الديمومة » Duration المعنى الايجابى للزمان ، أما « هيدجر » فعلى العكس من ذلك يعنى بالجانب السلبى للزمان ، وبما ينتج عنه من قلق •

والزمان قد يكون ذاتيا ، وقد يكون موضوعيا ، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تعاينها الذات • والزمان موضوعى بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذى تخلعه عليه الواقعية الساذجة • فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مألوف الاعتقاد • وهذا أيضا يصدق على الزمان ، فان « هيدجر » يجعل من الزمان الأساس الأنتولوجى للوجود العينى Dasein ، أى « الوجود المادى » أو وفقا لمصطلحى الخاص للاحالة الموضوعية Objectivation وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانيا ، وهكذا فان الزمان شعور بالقلق ، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التى لاتنشأ عن الخوف والقلق وحدهما ، ولكنه قد ينشأ أيضا عن التغير الذى يحدث النشاط الخلاق • وفى عملية الزمان يتحول اللاوجود الى وجود ، وفلسفة « هيدجر » فى جوهرها فلسفة « الوجود العينى » أكثر من أن تكون فلسفة للوجود ، وهى فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخلق ، وهى لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان • ونظرة الانسان الى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الابداعى وبالأمل ، وهنا تكمن الدلالة المزدوجة للزمان ، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده ، ولكن على النشاط الابداعى • بيد أن كلا من « برجسون » أو « هيدجر » لم يهتم اهتماما كافيا بهذه الثنائية التى تقوم على استحالة قبول الناحية الاستاتيكية (الثابتة) أو الديناميكية (الحركية) وحدها من الطبيعة الانسانية ، ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكى معناه انكار عملية التجدد الأبدى ، وقبول الجانب الديناميكى معناه انكار الأسس الأبدية

للطبيعة الانسانية ، وهكذا نجد أن الثنائية قائمة في تركيب الشخصية اذا عرفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير •

والزمان يستتبع نوعين من التغير : تغير عن طريق ارتقاء الحياة ، وتغير عن طريق الموت • وفي ذلك الجزء من الزمان الذى نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء ، حزن وسرور ، قلق ونجاة ، وقد أكد الفلاسفة الهنود كما أكد « بارمنيدس » والفلاسفة الأفلاطونيون و « اكهارت » أن الزمان وهم غير حقيقي ، وعبث وحط من قيمة الأبدية ، غير أن الفلسفة المسيحية التي تعد أيضا أساسا للنزعة الديناميكية في التاريخ (١) ، قد اعتقدت في القيمة الأنتولوجية للزمان بوصفه تحقيقا للغرض ، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور • وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا التغير مجرد وهم ، ولذلك لم تضف القيمة الأنتولوجية الا على ما هو ثابت لايتغير • واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة ، وأنه ينشأ عن الفعل الخلاق والنشاط تجديد ومنافع ذات طابع ايجابى ، كما أنهما يضيفان شيئا الى دلالة الوجود ، ولاتستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الانسانى الا أن تعتنق وجهة النظر الثانية •

ويصل « القديس أغسطين » في اعترافاته الى بعض الأفكار القيمة عن الزمان (٢) • فهو يدرك تمام الادراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية ، والزمان عنده ينحل الى الماضى والحاضر والمستقبل • ولكنه يعود فيقول ان الماضى لم يعد موجودا ، وأن المستقبل لم يأت بعد ، كما أن تحلل الحاضر الدائم بين الماضى والمستقبل يجعله سريع الزوال وينبغى علينا اذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان : حاضر الأشياء الماضية ، وحاضر الأشياء الحاضرة ، وحاضر الأشياء المستقبلة • فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التى تتصف أجزاؤها جميعا وهى الماضى والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الافلات ، ومصير الانسان يتحقق فى هذه الأبدية المفككة ، فى هذه الحقيقة المرعبة للزمان •• هذا السراب من الماضى والحاضر والمستقبل • وهذا يفسر عدم استقرارها الأساسى • ويميز « برجسون » من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة ، وهو يعتقد أن الديمومة هى مصدر الوجود الحقيقى •• وفى الوقت نفسه يدرك تمام الادراك الثنائية الماثلة فى العالم • ويسمى عالم

(١) cf. Berdyaev, The Meaning of History.

(٢) Saint augustine, Confessions Book. IX.

الوجود الوضيع بالعالم الموضوعى المكانى ، وعالمه المكانى يشـــبه عالم « هيدجر » الزمانى شبها أساسيا • فالأبدية الممزقة تنحـل الى الزمان الموضوعى حيث يتبعثر الماضى والحاضر والمستقبل جميعا • وفى هـذه الظروف يـكون لزاما علينـــا أن نبحث كيف يرتبط الماضى والحاضر والمستقبل بمصير الأنا ، وأى دلالة يمـكن أن نخلعهـا على هذا الوجـود المتحول • ويجب أن نوجه الى أنفسنا أولا هذا السؤال : هل وجد الماضى حقا ؟ واذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا ؟

فالماضى لم يعـد له وجود ، اذ ابتلع الحاضر مضـــمونه الواقعى الوجودى • والماضى والمستقبل ما داما موجودين يؤلفان جزءا من الحاضر ، وتاريخ حياتنا ، وتاريخ البشرية عامة مندمج فى حاضرنا ولا وجود له الا على هذا الأساس • وهذا هو حقا التناقض الأساسى فى الزمان وهى أن مصيرى يتحقق داخل زمان ينقسم الى ماض وحاضر ، وأن الزمان هو نفسه تحقيق مصيرى على الرغم من هذه الحقيقة وهى أن الماضى والمستقبل لا وجود لهما الا فى حاضرى ، فيجب أن يكون هناك اذن نوعان من الماضى : الماضى الذى كان ولم يعد له وجود الآن ، والماضى الذى مازال باقيـــا • والذى يـكون جزءا متكاملا مع حاضرنا • فالماضى الذى يعيش فى ذاكرة الحاضر ماض مختلف تماما •• هو ماض قد تسامى وساعدت أفعالنـــا الابداعية على ادخاله فى حاضرنا ادخالا متكاملا • وليست الذاكرة مجرد احتفاظ أو بعث للماضى ، وانما تقتضى الذاكرة تجديدا خلاقا ، وتحويلا مبدعا للماضى • ومن الممكن اثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهى أن الماضى لم يوجد حقا بوصفه ماضيا ، فان ما وجـد فى الماضى كان حاضرا بالفعل ، وكان نوعا آخر من الحاضر ، والماضى باعتباره ماضيا لا يوجد الا فى حاضر اليوم • غير أن للحاضر والماضى وجودا متميزا تميزا مطلقا ، والماضى الحاضر يتميز عن الحاضر الذى ننظر اليه من الحاضر ، اذ توجد طريقتان للنظر الى الماضى أى الى الأشياء والكائنات التى انقضت : النظرة المحافظة التى تعود أدراجها الى الماضى وتتطلب الايمان بالتقاليد ، والنظرة الابداعية التسامية التى تعيد تكامل الماضى فى المســتقبل وفى الأبدية ، والتى تبعث الأشياء والكائنات الميتة • والنظرة الثانية هى التى تنسجم مع الحاضر الكامن فى المـاضى ، والأولى تعكس فقط الحاضر الفعلى الذى يصير دائما ماضيا •

ولمشــكلة الماضى والمســتقبل وعلاقاتهما المتبـادلة جانب مزدوج ، فهى أولا مشكلة كيف يمكن أن نقضى على الماضى الآثم المؤلم الشرير ؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب ؟

وهذا الاقتراب من الماضى يشبه الى حد كبير الوسيلة التى نقترب بها من الحاضر ، فاننا نحاول أن نحتفظ بحاضرنا الذى نعتز به ، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت • ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر ، أما الحاضر الذى نعتز به ونقدره فينبغى أن يدوم الى الأبد بعيدا عن أى تحول مقبل نحو الماضى فان من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضيا ، وهذه هى العلاقة المنكودة بين الماضى والمستقبل • فالزمان شر . ومرض قاتل يقطر حنينا مهلكا • وانقضاء الزمن يصيب قلب الانسان باليأس ، ويفعم نظراته بالحزن • وجدير بالذكر أن كاتبا مرموقا مثل « بروست » قد اختار السعى وراء الزمن العابر ، وخلق الماضى خلقا فنيا جديدا فى الذاكرة باعتباره الموضـوع الأسـاسى فى مؤلفاته • وكان « بروست » يعتقد فى ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع • وفى الجزء الثانى من « الزمان المستعاد » يكاد يصل الى نوع من العاطفة الدينية • والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءا أساسـيا فى الفلسفة والفن على السواء ، وقد كانت دائما جزءا أساسيا فى الدين ، وخاصة فى المسيحية ، وأسرار التكفير والغفران والموت والبعث والغاية النهائية والرؤية هى أساسا مشكلات تنبع عن الزمان ، وعن السر الذى ينطوى عليه الماضى والحاضر والمستقبل (١) •

فأين يكمن أصل الشر فى الزمان وما يواكبه من حنين ؟ انه يكمن فى هذه الحقيقة وهى أن الانسـان يجـد من المحـال أن يجرب الحاضر بوصفه كلا كاملا سارا ، وبوصفه جزءا من الأبدية ، أو أن ينتزع نفسه من الجزء الذى يثيره الماضى والمسـتقبل وما فيهما من حنين حتى وهو يستمتع باللحظة الحاضرة • فليس مقـدرا لنا أن نشعر بما فى اللحظة الحاضرة من غبطـة وكأنهـا أبدية حافلة ، فان هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق ، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءا من الزمان العـابر حيـة بكل ما فى الزمان من حزن وقسوة وأبدية فى عملية التقسـيم الى ماض ومستقبل • غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لأنها تشارك فى الأبدية ، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث فى النفس شعورا عميقا بالكآبة والخوف فى وجه الحوادث الماضية والمستقبلة • وهذا الشعور بالكآبة والخوف لايمكن التغلب عليه الا بممارسة النشاط الابداعى فى الحاضر ، والامتناع عن مواجهة المستقبل فى حدود القدرية أو الجبرية •

---

(١) cf. Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine Kritische Ethik.
وابرهارد يعالج مشـكلة الحاضر علاجا يختلف عن علاجى لها ، لأنه يتأثر بكيركجورد واللاهوت الجدلى •

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا في الزمان ، ولكننا نفزع من الزمان بوصفه مرادفا للتحلل والموت . ويتحدث « كاروس » عن مبادىء التنبؤ البروميثي والتذكر الايبوميثي ، غير ان المبدأ البروميثي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولي يتسم بالنشاط الخلاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معا ، كما يستطيع الانتصار على الخوف من المستقبل بوصفه ضرورة وتحديدا سابقا . وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبدأ أنتولوجي للانسان ، فهي التي تحتفظ لشخصيته بوحدتها وتماسكها ، ولكن الانسان لايستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجته الى النسيان ، والى نسيان أشياء كثيرة . والذاكرة التي تكامل فيها الماضي والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الانسان ، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة ، والانسـان يحاول دائما أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضي والمستقبل ، وهو ينجح فعلا في أن ينسى نفسه ، ولكن في لحظات قصار جدا . غير أن حاجته الماسة الى النسيان تثبت ما في الزمان من شر قاتل .

وثمة قوم يعيشون في الماضي والمستقبل أو في الأبدية ، والواقع أن مجال الحياة الانسانية محدود جدا ، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس ، وحينئذ يكون ذلك انتصارا على شر الزمان . ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان ، والحـكم عليه في المستوى الروحي للأبدية . ومن الأخطاء الشائعة توحيد الماضي بالأبدية ، والواقع أن هناك عنصرا من عناصر الأبدية في الماضي ، كما هي الحال تمـاما بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا . والمـاضي ينطوي على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية ، أي أنه الواقع أكثر من الأبدية شرا . والوعي المحافظ الذي يميل الى أن يجعل من الماضي شيئا مثاليا يمكن أن يخطىء في هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية ، ولكن من الخطأ أيضا أن ننكر مشاركة الماضي في الأبدية ، وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف في المسـتقبل فحسب ، فليس للماضي أو المستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أي امتياز على الأبدية . ولحظة الاتصال بالأبدية هي التي ينبغي أن نعدها مقدسة . والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التي ترتبط ارتبـاطا ثابتا بالماضي ، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضـا بالماضي بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئا ممكنا (١) ، ويواجه الشعور الديني هذه المشكلة كما يواجه

---

(١) Vide V. Mauravieff La Conquête du Temps.

ففي هذا الكتاب يتجلى تأثير أفكار فيودوروف .

مشكلة البعث وهى المشكلة التى نجدها لدى « فيودوروف » فى « فلسفة العمل الجماعى الروحى » وفى هذا الكتاب يثبت أنه فى الامكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان ٠

و « الزمان المستعاد » ليس محاولة لتفسير الماضى والمستقبل فحسب وانما يمثل هذا العمل انتصارا حقيقيا على شر الزمان ، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل الى الأبدية ٠ وعلى ذلك ينبغى على النشـاط الخـلاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوى عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية ، وحركته تسـير فى اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللحنين الذى لا ينفصل عن القبول العاطفى السلبى لزمان فان ٠ وفى هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحى ٠

وفى المستوى الأنتولوجى لايوجـد ماض أو حاضر ، وانمـا هناك حاضر يخلق بلا انقطاع ، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيرا عميقا حينما ننظر اليه من وجهة النظر الابداعية ، وبينما يؤكد « هيدجر » أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانيا ، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى ٠ والفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان ، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها فى قسم من أقسام الزمان فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل ٠ والزمان ــ وكل ما يرمز اليه ــ ليس الا التعبير الموضـوعى عن التجربة الكلية التى تنطوى عليها اللحظة فوق ــ الزمنية ٠ وقد يكون المسـتقبل احالة مادية للقلق النـاشىء عن وضاعة العالم ، أو قد يكون احالة مادية للفعل الخالق الذى تؤلف نتائجه العينية جزءا من العالم الوضيع ٠ والاحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم الموضوعى زمانى مكانى فى أساسه ٠ ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختـلاف حينما ينظر اليه من وجـود الانسان الداخلى ٠ والطابع الزمانى لمصير الانسان فى العالم الوضيع ليس غير صفة ثانوية ، لأن الزمان محكوم بمصير الانسان ، وبكل ما فيه من تغيرات وأحـداث ٠ والمذهب اللاهوتى عن الخلق ليس كشفا عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكى يصبح موضـوعيا ، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة ٠ والواقع أن « السقطة » لم تحدث فى الزمان ، وانما الزمان كان نتيجة « للسقوط » ٠ والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلى ، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبديا ، كما أن أصوله لايمكن أن تكون زمانية خالصة ٠

وينشأ هذا التناقض عن الاحالة الموضوعية ، اذ أننا نميل الى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع ، ومن جهة نظر العالم الموضوعي والزمان • أما في ضوء الوجود الداخلي ، وضوء الروح ،فان كل شيء يتحول ، ولا يعود الخلق معتمدا على أية مقولة للزمان • فالخلق أبدى ، بينما الزمان حالة وضيعة من حالات المصير الانسانى • ومن الخطأ أيا كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الانسانية فحسب ، لأن الزمان نتيجة للديناميكية وللنشاط الخلاق أيضا ، وان يكن نتيجتهما المادية فحسب • والحقيقة أن الزمان ينتسب الى المستوى الداخلي للوجود ، والفكر الموضوعي ما هو الا التعبير الخارجي عن الأحداث الداخلية • وتتمثل المأساة الحقيقية للوجود الانساني في أن الفعل الذى نقوم به في الماضي يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان ، بل ربما في الأبدية ، وهذه في الواقع نظرة مفزعة ، واحالة مادية مرعبة لفعل لم يكن يقدر ذلك أصلا • وهذا يتضمن مشكلة الاحالة المادية المقبلة لمصير الانسان • وينبغي علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك الى مشكلة النذور ، والوفاء ، والرهبنة ، والزواج ، ونظم الفروسية والجمعيات السرية ، وسنجد مناسبة للعودة الى هذا الموضوع •

وربما كانت أسمى أحلام الانسان وأعظم أعماله أن يختبر ما في لحظة معينة من امتلاء • وحكمة « جيته » كلها وجوهر حياته نتيجة لهذه الملكة في معاناة التجربة كاملة ، وفي كشف العنصر الالهي في أدق أجزاء الحياة الكونية • وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان • والزمان سابق على المكان ، والمكان يفترض الزمان ، والنظرية العلمية التي تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية ، فان تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعي ، وربما كان من الممكن أن نؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث ، ولكنه من وجهة نظر الفلسفة الوجودية الزمان سابق على المكان ، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التي تقع في أعماق الوجود فوق الطبيعي ، والفعل الأول لايفترض الزمان ولا المكان ، ولكن هو نفسه الذى خلق الزمان والمكان • وعلى الرغم من ذلك فان الفعل الأول للوجود الانساني يستبعد الجبرية والعلية معا ، فهما من نتاج العمليات الموضوعية ، ولا أثر للجبرية أو العلية في الذات الخالقة •

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائي في مشكلة الزمان ، فالموت لاينفصل عن الزمان ، وهو يقع داخل اطار الزمان ، والخوف من المستقبل هو فوق كل شيء خوف من الموت • فالموت حادثة تقع داخل

الحياة نفسها ، هو حد للحياة ، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية للاحالة المادية للحياة ، وهو يحدث فى الزمان داخل العالم الموضوعى ، لا داخل الذات أو في وجودها الباطنى حيث لايكون غير لحظة فى الحياة الأبدية • والماضى بما فيه من أجيال غابرة لايموت الا حينما تنظر اليه باعتباره موضوعا ، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب • والذاكرة هى العلامة الظاهرة للحياة الداخلية ، ولهذه الحقيقة وهى أنه لايمكن لأى وجود انسانى أن يكون جزءا من العالم الطبيعى فقط ، وحينما يشعر بالتقاليد يكون ذلك بمثابة اعلان الحرب على دولة الزمان ، والاتصال بسر التاريخ اتصالا روحيا • غير أن مجرد بعث الماضى من أجل الماضى ليس تحقيقا للأبدية أو انتصارا على الموت ـ ذلك الحاكم بأمره على العالم الطبيعى ، وانما على العكس من ذلك ، يدعم هذا الاحياء من قوة الزمان • وهكذا نرى أن فكرة « نيتشه » عن « العود الأبدى » هى من أكثر الرؤى اثارة للفزع من سيطرة الزمان الدائمة على « الوجود » الحقيقى •

الفصل الثانى

- الزمن والمعرفة
- التذكر
- الزمان : حركة وتغير
- سرعة الزمان والتكنولوجيا

ترتبط المعرفة بالزمان ارتباطا وثيقا ، فعن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يهرب من أى زمان معين · وقد علمنا « أفلاطون » أن المعرفة تذكر ، أو بتعبير آخر ، هى انتصار على دولة الزمان · والتاريخ ـ وهو علم « اللا وجود » أى مالم تعد له صلة بالواقع ـ يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان ، وسواء كان التاريخ يدرس الانسان أو الكون ، فهو حقا علم ما كان ، ومالم يعد موجودا الآن · والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخى قائمة على الوجود السابق للماضى ، وعلى هذه الحقيقة وهى أن عددا معينا من عناصر الماضى ما برحت قائمة فى الحاضر تؤلف جزءا منه ، هذه الحقيقة هى التى تحدد امكان قيام المعرفة التاريخية · بيد أن الآثار الباقية من الماضى قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية · فلنؤكد مرة أخرى أن الماضى لم يوجد مطلقا فى الماضى ، والتجربة الحقيقية من الناحيـــة الأنتولوجية للماضى تقوم على الذاكرة والتذكر ، فهما اللذان يقاومان من الوجهة الأنتولوجية كل ما يحطمه الماضى ، والذاكرة هى التى تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلى للزمان ، وهى العامـل الزمانى للخلود ؛ ووعى « الأنا » يتصـــل أيضـــا بالذاكرة (١) التى تكشف فى الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعى عن تاريخ الماضى بأسره باعتبـــاره جانبا من

---

(١) يناقش « برجسون » هذا الموضوع مناقشة عميقة ·

جوانب تجربه الانسان الشخصية المتوارية فى أعماق الوجود • وللتاريخ ـ كما لكل شيء آخر ـ جانبان : فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر الى الماضى باعتباره موضوعا ، وبالتالى فهو مقصور على العالم الموضوعى شأنه فى ذلك شأن الطبيعة ، وهو من ناحية أخرى حادث روحى فى المجال الداخلى للوجود • وهو باعتباره حادثا روحيا ، لايمكن فهمه الا عن طريق الذاكرة الأنتولوجية والاتصال الروحى الفعال بالماضى• وينبغى على الانسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضى بحسبانه جزءا من وجوده الخاص •• جزءا من وجوده الروحى السابق على التاريخ ، وبهذا يصبح الماضى عنصرا مكونا متكاملا مع حاضره ، وبذلك يستطيع الانسان أن يتغلب على التفكك الزمانى •

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لايمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة ، أى حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذى نسميه الحاضر • ويقوم نشاطنا الروحى على التذكر لأن التجربة الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا ، ومن ثم فانه مادامت الذاكرة هى المقوم الأول للشخصية وللأنا ، فان الوعى الانسانى فى عملية الذكر يميل الى استغراق تاريخ العالم كله فى أعماق « الأنا » الوجودية • وهذا التاريخ اذا كان حقا تاريخ الأنا ، فيجب اذن أن يكون كامنا فى ذاكرتها • والمعرفة لايمكن أن تكون ناشئة عن الجهل ، كما أنها لا تتولد عن عملية تطورية ، وهى تقتضى ادراكا قبليا ، وتذكر حكمة قديمة • والمعرفة اتصال روحى « باللوغوس » ، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطونى ، ولها أيضا جانب خلاق • وهنا يجب علينا أن نعيد النظر فى مشكلة الزمان ، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضا ، انها تحول وانارة للوجود ، ومن ثم فان معرفة الماضى تنطوى على تناقض لأنها « معرفة اللا موجود » ، ذلك لأن الماضى لم يعد له وجود ، وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضى ما دام أنه لم يتحقق تحققا ماديا • ولكن ، اذا كان التذكر الداخلى يتيح للانسان أن يفهم الماضى اللاموجود ، فان الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تمكن الانسان من الكشف عن المستقبل اللاموجود • وينبغى أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية ، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر الى المستقبل كما ننظر الى الماضى بوصفه شيئا ثابتا موضوعيا محددا تمام التحديد • والتنبؤ من ناحية أخرى اذا فسرناه بأوسع معانيه فانه يمثل سر الزمان المتعالى ، وسر تحرر الانسان من ربقته ، وسر انتصاره على الحاضر الأبدى واتصاله به • وهو يكشف عن سر الوجود وعن

المستقبل باعتباره جزءا متكاملا لهذا الوجود ٠ وكشف الحاضر الأبدى على هذه الصورة ليس حاضرا استاتيكيا ، ولكنه شيء واحد عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتت ٠

ويعد « بارمنيدس » المصدر الأصلى لكل المذاهب التى تؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود ، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم ، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى ، ولكنه أخفق فى تفسير لغز المعرفة ، والحقيقة ـ أيا كان الأمر ـ هى أن المعرفة مرادفة للتجديد فى الوجود ، وهى تمثل الديناميكية والتغير والخلق ، كما تثبت استحالة الوجود الاستاتيكى ، هى حدث يطرأ على الوجود ، وتغير يقع داخل أعماقه ٠ والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة ـ كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى ـ لايفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة ، والواقع أن عالمنا عالم ناقص مازال فى عملية الخلق ٠ والعالم ـ من وجهة نظر الوجود الداخلى للانسان ـ يخلق نفسه دائما أكثر من أن يكون متطورا ٠ والتغيرات التى تتسم بسمة التطور فى العالم ليست الا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والاحالة المادية ٠ فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الابداعية والحرية والنشاط الروحى ، لا التطور والجبرية والعلية الطبيعية ٠ والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية ٠ أما الأفعال الروحية الأولية فانها تولد الزمان نفسه ٠ وثمة تغيرات لايحددها الزمان ، وانما على العكس من ذلك ، هى التى تحدد الزمان ٠ وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس الا الاحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التى تحدث فى أعمق أغوار الوجود ٠ والزمان ـ بمعنى ما ـ هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضرا داخل الأبدية ٠ وهكذا خلق العالم ، ولكنه لم يتحدد فى الأبدية ٠ والجبرية ما هى الا لمحة من لمحات العالم الموضوعى الثانوى الذى يتحكم فيه الماضى والحاضر والمستقبل للزمان الممزق ـ أى بما ليس له وجود حقيقى ٠ ونحن نميل فى هذا العالم الى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية ٠

فالعالم الموضوعى اذن هو عالم الزمان الرياضى ، عالم اللامتناهى الرياضى ٠٠ هذا الزمان الذى نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الانسان الداخلى ، بيد أن المصير الانسانى يتم التعبير عنه فى العالم الموضوعى بحيث يصبح عبدا للزمان الرياضى المنقسم ٠ والحياة الروحية وحدها هى التى يمكن أن تتحرر حقا من الزمان العددى ، فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح فى اللحظة الحاضرة ، ولهذه

اللحظة دلالة اذا نظرنا اليها بطريقتين متباينتين تماما · **أولا** : ان اللحظة جزء دقيق من الزمان ، فهى صغيرة من الناحية الرياضية ، ولكنها منقسمة بدورها ، ومندرجة فى تيار الزمان بين الماضى والمستقبل ، **ثانيا** : هناك أيضا اللحظة الحاضرة للزمان فوق ـ العددى غير المنقسم ، للحظة التى لايمكن أن تنحل الى الماضى والمستقبل ، لحظة الحاضر الأبدى ، التى لاتنقسم ، وهى جزء متكامل مع الأبدية · وهذه هى لحظة « كير كجورد » · واليوم على الأخص ، وفى عصر التكنولوجيا والسرعة ـ أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة · فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغى على ايقاع الزمان الانسانى أن يتجاوب معه ، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أى امتلاء ·· بل انهـا تفسح المجـال سريعا للحظة اللاحقة ، وكل لحظة وسيلة للحظة التى تتبعها ، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساما لانهائيا ، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة · وعصر التكنولوجيا موجه بأكمله نحو المستقبل ·· مستقبل يحدده تماما سـير الزمن (١) · ولا يسنح للأنا أى فراغ ـ وقد اجتاحها تيار الزمان ـ أن تؤكد نفسـها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل · وهذه الظاهرة التى نلمسـها فى يومنا هذا علامة على عصر جديد · وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على « الأنا » الانسانية ، فقد اجتثت جذور وحدتهـا وتماسكها · وأدى ظهور الآلة ، والاحالة الآلية للحياة الى الاحالة الموضوعية القصوى للوجود الانسانى ، والى احالته المادية فى عالم غريب ·· عالم بارد غير انسانى · وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الانسان الا أنه أساسا معاد له · وبتأثير السرعة الفائقـة انحلت « الأنا » الانسانيـة الى أجزاء ضئيلة جدا ·· الى مجرد تتابع اللحظـات فى الزمان المتفرق ، وتتصل وحدة الأنا وتكاملهـا بوحدة الحاضر غير المنقسـم وتكامله ، وباللحظـة الراهنة فى امتلائهـا ·· اللحظة التى هى أكثر من وسـيلة للحظة اللاحقة ، باللحظة التى هى أيضا اتصال بالأبدية · والأنا أساسا فاعلة مبدعة . ولكنها تفترض أيضا التأمل الذى لايمكن ثمـة تركيز بدونه ، والذى لاتستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها الأولى ، أو أن تتحول تحولا موضوعيا وتتجزد من وجودها الحقيقى · و « الأنا » فى محاولتها لتحقيق شخصيتها تفتقر الى التأمل افتقارها الى النشـاط الخلاق · و « الأنا » تعبر عن نفسها فى الحركة والنشاط والتجديد الخـلاق ، ولكنها لكى تحقق نفسـها ينبغى أن تكون قادرة على التأمـل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان ، وأخيرا ينبغى عليها أن تتوحد

---

(١) cf. Berdyaev, Man and the Machine.

مع اللحظة الحاضرة • وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان في الكون اللامتناهي • وتصبح الأنا الموضوعية جزءا من الكون اللامتناهي وحركته المتعددة ، وحيثما تذهب تكن تحت رحمة اللاتناهي (وهو شيء آخر غير الأبدية) وقد كان المفكرون في القرن التاسع عشر يرون أن اعتماد « الأنا » على اللانهائية الكونية دليل على الجبرية ، أما اليوم فان العلماء — والفلاسفة أيضا — يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة اذ يميلون الى أن يجدوا في هذا الفعل الدائم اللانهائية الكونية ، وفي هذه الحركة الكونية المتعددة مصدرا لعدم التحديد • ويحبذ العلم في الوقت الحاضر التفسير الاحصائي للقوانين الطبيعية ، وهو على استعداد لقبول عنصر المصادفة (١) • وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الانساني من صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية • غير أن نظرية « اللا — جبرية » التي وضعتها الفزياء الحديثة ، والتي قبلت حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملقى على كاهل الانسان ويمكن أن تكون « اللاجبرية » — أيا كان الأمر — أقل اضرارا للانسان من الجبرية • وقد أحدثت نظرية النسبية تغييرا عظيما في التصور الفيزيائي للعالم ، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن الجبرية ، ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الانساني في العالم الموضوعي • والشر الزماني الذي يصيب العالم الوضيع يجد ما يؤكده في جميع النظريات العلمية والفزيائية الرياضية في هذا الزمان وكلما أصبحت الحياة أكثر آلية ، ازداد شر الزمان عرامة • والنتائج الكاملة لهذا — أيا كان الأمر — يمكن أن تدرك من الداخل ، عن طريق الفلسفة الوجودية •

---

(١) cf. Emile Borel, Le Haeard.

الفصل الثالث

- الزمان والمصير
- الزمان ، الحرية والجبرية
- الزمان والتناهي
- الزمان واللامتناهي

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان ، وعلى هيئة الزمان نعاني مصيرنا . ومشكلة الزمان هي في النهاية مشكلة تتصل بعلم أشراط الساعة . وتضفي الفلسفة المسيحية على الزمان دلالة ايجابية ، وهي في ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان . والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ ، والشعور بتاريخ الانسان الخاص ، وبالتاريخ الكلي . والوجود جزء من الأبدية ، ولكنه يستمد دلالته من الزمان كما يلاحظ يسبرز بحق . وهكذا لا يمكن تعقل الزمان الا على ضوء المصير الانساني . وبتركيز الزمان في نقطة واحدة ، وبالعمل على امتداد آثار كل فعل جزئي حتى يشمل الأبدية كلها ، دعمت المسيحية الزمان تدعيما ضخما ، ومذهب « التجسد » يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتت للزمان ، هو زمان يجيب على نفسه . والزمان الحافل يبشر بالقبول المباشر للأبدية ، أي قبول تلك الحوادث التي لها دلالة أبدية وزمنية داخل الزمان على السواء . ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم أن نتحمل المسئولية على أفعال ارتكبت في لحظة من لحظات الزمان حتى ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها . فالانسان لا يستطيع في لحظة منفصلة من الزمان أن يصل مطلقا الى ما في التجربة والمعرفة من امتلاء ، أو أن يصل الى رحابة الرؤية التي تجعله يتحمل المسئولية الى الأبد وهو شاعر بذلك . ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال

الأجيال القادمة مسئولية ما حدث له في لحظة واحدة من الزمان ، اللهم الا اذا كانت هذه اللحظة لا تمثل جزءا من الزمان ، بل انها تشارك أيضا في الابـــدية ، أي اذا كانت قد تجردت عن الزمان • وليس في طاقة الانسان أن يحيط بالأبدية في لحظة من لحظات الزمان ، لأن الأبدية فوق الزمان •

وهنا تتخذ المشكلة شكلا مختلفا • فاذا أردنا أن نتمثـــل مصـير الانســـان ونهايته من وجهـــة نظر الزمان المندمج في الأبدية وحيث تكون مجموع الأزمنة والأبدية نفسها مسئولة عن لحظـــة من لحظات الزمان ، فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الانســـانى احالة موضوعية ونستأصله من جذوره لنحيله احالة مادية • وفى هـــذا الضوء يصبح « علم أشراط الســـــاعة » ظاهرة طبيعية تتفق مع التفســـير الطبيعى للمذهب « الاسكاتولوجى » eschatological • وبلوغ الابدية يفترض أن الزمان جزء متكامل من الأبدية ، بدلا من أن يضعه بحسبانه شيئا موضوعيا لا متناهيا •• شيئا ينجرد تمـاما من الأبدية فوق الزمانية • واعادة التكامل للزمان تتم في تلك اللحظة التى تقطع التتابع الزمانى للحظات الأخرى وتصبح بدلا من ذلك كلا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم • ومثل هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تستحيل شيئا موضوعيا من أجل منفعة المستقبل ، أو من أجل الزمان اللانهائى • ويوجد طريقان ممكنان لمعاناة الزمان : أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير في المســـتقبل أو الأبدية ، والثانى أن نجعل من الحاضر والأبدية شيئا واحـــدا • والموقف الأول يقوم على النسيان ، على انقطاع في الذاكرة باعتبـــارها جـــوهر الشخصية ، والحياة في الحاضر وســـيلة أخرى لتعريفه • وفضـــلا عن ذلك فان هذه اللحظة من النســـيان قد تخلو من أية قيمة خاصة ، وقد تشير مثلا الى أن الانسان يستمتع بحالة من النشوة ، أو تستبد به عاطفة ما ، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان الى الابدية • أما الموقف الثانى فيتغلب على شر الزمان ، ويفضى بنـــا الى الابدية ، وفى هذه الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان ، وانما تكون على العكس من ذلك لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الانسان تنيرها الذاكرة لاجزاء من حياته المنعزلة • وهكذا تســـتطيع الروح أن تتغلب على الخـــوف والفزع من المســـتقبل • والشر الذى نعانيه في لحظة من لحظات الزمان لا يؤلف تجربة شاملة ، كما أنه لا يؤثر أى تأثير على ما في المصير الانســـانى من امتلاء ، لأنها تجربة ناقصة تعـــزل الجزء عن الكل •• غير أن هذه الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذى لا يجعل للمصير الانسانى حلا

محدودا . واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان ، وتفشل فى بلوغ الابدية حتى ولو كانت الابدية مرادفة للجحيم . وينشأ الطابع القاتل للماضى والمستقبل نتيجة لميلنا الى احالة الزمان احالة موضوعية ، والى أن نتمثل الماضى والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الاذعان لهما . ولكن ، ليس للماضى والمستقبل أى وجود أنتولوجى حينما يتحولان احالة موضوعية بهذه الطريقة ، والواقع أن الماضى والمستقبل ذاتيان ، وهما جزءان من وجود الانسان الداخلى فحسب . والعقيدة التقليدية عن الجنة والنار هى فى الواقع من نتائج العمليات الموضوعية .

وللماضى كل المظاهر التى تدفع الى الاعتقاد بأنه قد تحدد ، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن نتحدث به عن الجبرية .. بيد أن هذا ينطوى أيضا على الاحالة الموضوعية وعلى الاحالة الخارجية للحوادث الداخلية . فحينما تستحيل الافعال الداخلية احالة موضوعية تبدو وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث ، وأنها تتطور تطورا محددا . ولكن ، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محددا على أية صورة من الصور ، اذ أنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومصيرا ، غير أن المصير يستلزم الحرية أيضا . ومن ثم فهو ليس مرادفا للجبرية . وقد أشرت من قبل الى أن نظرية الكمية ونظرية الانفصال فى الفزياء الحديثة تدعو الى « اللاجبرية » وتنكر القوانين الطبيعية كما كانت تفهم فى القرن التاسع عشر (١) . واليوم تلعب المصادفة دورا عظيم الاهمية ، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلاءم مع أية نتيجة محددة . والمصادفة أقرب الى الحرية بصورة لا متناهية من القوانين الطبيعية (٢) ، و « الأنا » فاعلة حرة ، وهى مصير حينما تعانى المصادفة ، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة . لقاء له تأثير دائم على مصير الانسان ــ بأنه نتيجة للحرية أو القدر ، أو قد يكون تحققا لعلة عليا فى الوجود ، أو علامة من عالم آخر ، ولكنه لن يكون أبدا نتيجة للجبرية . فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفطن اليه مطلقا الجبرية المتسمة بالتطور .

---

(١) راجع مجموعة المقالات التى نشرها لوى دى بروليى وفياتون وغيرهما تحت عنوان المتصل والمنفصل » ، وهى مجموعة فى مجلد واحد تحت عنوان :
Les Cahiers de la Nouvelle Journée.

(٢) cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature.

والزمان موجود لأن التغير موجود ، ولكن التغير يحدث دائما في أعمق أغوار الوجود · واحالة الموضوعية وحدها هي التي يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد ، أو للتطور أو عدم التطور · ولكن هل التغير خيانة للأبدية ؟ هذا الرأي من الآراء الشائعة التي يشترك في اعتناقها هؤلاء الذين عقــدوا العزم على التشـــبث بايمانهم في النظام الثابت للطبيعة أو المجتمع · غير أن مثــل هذا النظام لا وجــود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيبها التفكك والتحلل تحت ضـــغط الافعـــال الابداعية · فالتغير لا يستطيع اذن أن يؤثر على الابدية ، أو أن يكون خيانة لها ، لأنه لا يتصل بالزمان الابدي ، وانما بالزمان الماضي فحسب ـ الذي يخلق وهم الابدية · أما تحول العــالم ، وبداية عالم جديد من السموات والارض فهو أعظم التغيرات وأقطعها · وهذا الشعور دليل على أن الابدية لا يمكن أن « تعايش » النظام الزماني ·

والشخصية في علاقة متناقضة مع الزمان ، والشخصية مرادفة للتغير والابداع المستمر ، وهي مع ذلك ثابتة في الوقت نفسه ، ومن ثم فهي زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها في الزمان ، وهي تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صورة من صور الاحالة المادية بحسبانها خطرا على وجودها · والتحولات التي تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفترض علوها ـ أي الفعل الذي تتعالى به على نفسها · وتجربة العلو في أعماق الوجود الداخلية هي عمل من أعمال العلو ، وليست علوا موضوعيا فرض من الخارج ، والعلو الخارجي يحدث في المستوى الثانوي الموضوعي فحسب ، ويمكن تصور ما هو عال باعتباره تيسرا تتصل به « الأنا » عن طريق عملية باطنة ، وهذا الاتصال الروحي يؤلف فعلا عاليا ينفذ الى أعمق أعماق الابدية ، ولا يحتاج الى الزمان الا في العالم الموضوعي · وهكذا يفضي بنا البحث الى النظر في مشكلة « الرؤيا » Apocalypse باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان ·

وترجع المصاعب التي تعترض فهم « الرؤيا » وتفسيرها الى هذه الحقيقة ، وهي أنها كأي « اسكاتولوجي » (علم أشراط الساعة) تعد كشفا عن الطبيعة المتناقضة للزمان ، كمــا أنها ترمز الى الصراع بين الزمان والابدية ، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضـــات لا يمكن القضاء عليها · وثمة وسيلتان لتفسير « الرؤيا » : الاولى من وجهـــة نظر المســـتقبل والزمان ، والثانية من وجهـــة نظر الابدية وما فوق الزمان · وحينما نبحث مشكلة التناهي ، ومشكلة نهاية العالم والانسان يمكننا أن نسائل أنفسنا : هل هذه النهـــاية مرتبطة بالزمان ـ أي

بالمستقبل ؟ أم هل هي كامنة في الأشياء نفسها ، وفي مصير العالم والانسان خارج فكرة الزمان والمستقبل • ومن الممكن أن نصوغ تناقض الزمان الذى تنطوى عليه « الرؤيا » كالآتى : ان نهاية الزمان •• كل زمان ، وتحقيق الوجود اللازماني ستتم في الزمان ، في المستقبل • وهكذا نجد أن الكشف الرمزى عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعي والعالم فوق ـ الموضوعي على السواء ، وهو تاريخي وفوق التاريخي ، وهو زماني ، وأعلى من الزمان ـ أى أبدى • ومن المحال أن نصف الانتقال من الزمان الى الأبدية أو أن نفكر في العالم اللازماني في عبارات ذلك الجزء من الزمان المفكك الذى نسميه المستقبل • غير أن التصور يتضمن تناقضاً • لأن اللازمانية معناها الغاء كل ضروب المستقبل ، بل مجرد امكانية المستقبل • والمستقبل الذى يسبق اللازمانية ما زال هو مستقبلنا الزمنى الموضوعي ، وهذا يجعل من العسير علينا أن نتصور امكانية انقطاعه في أية مرحلة وتحوله الى ما فوق الزمان • ومن الحق أن هذا الحدث لا يمكن أن يقع في المستقبل •• في الزمان ، بل على مستوى آخر فنحن نواجه المستقبل دائما من مستوى موضوعي للوجود • أما « اللازمانية » فلا يمكن أن تواجه من مثل هذا الموقف • فاللازمانية معناها نهاية العالم الموضوعي ، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية •

وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التى تتبعها الاسكاتولوجي المسيحية ممتلئة بالمصاعب التى لا يمكن التغلب عليها •• بل ان هذه العقائد والتقاليد لا تلقي أى ضوء على المصير الانساني في انتقاله من الموت الى نهاية العالم • فكيف يمكن أن نوفق بين موت الانسان الفردى وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه ؟ هذا هو التناقض الأساسي في الزمان ، تناقض المستقبل ، أعنى المستقبل الموضوعي • وان ما نسميه بالحياة الابدية ، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة • ويؤكد « هيدجر » أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الانســـــان الزماني ، ومقولة « الآنية » Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان ، وعلى فناء الوجود •• فالوجود وجود من أجل الموت Sein-Zum-Tode • وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو « الوجود ـ الموجه ـ نحو ـ النهاية » • ويبدو أن « هيدجر » لا يعرف حلا آخر غيره للوجود ، والى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق في فلســـفته التى لا تلعب فيها الابدية أى دور • وينطبق هذا القول أيضا على « برجسون » ، على

الرغم من أن فلسفته أشـــد تفاؤلا ، ذلك أن الديمومة عنده ليست هى الابدية (١) ٠

وتتعارض فكرة الابدية مع كابوس الزمان النهائى واللانهائى على السواء ، فالزمان ، كما لاحظنا آنفا هو العلاقة بعضها بين واقع وآخر ، كما أنه يفترض تغييرا فى تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ٠ والتناهى مرادف للموت ، ولكنه يتصل بالزمان والمكان ٠ غير أن هذه الحقيقة وهى أن التناهى هو الموت تعد دليــلا على لاتناهى الزمان ٠٠٠ فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا فى التناقض ، لانه لو لم يكن الزمان لا متناهيا لانتفت بذلك نهاية الوجود ، ولما كان هناك شيء اسمه الموت ٠ فهناك اذن نوعان من اللاتناهى : أحدهما كمى ، والآخر كيفى ٠ وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشـــــكلة اللاتناهى عن هذين الطريقين ، فاللاتناهى الكمى فان ، ولكنه يؤكد وجود الزمان اللامتناهى ٠ واللاتناهى الكيفى يتتصر على الموت ، ويؤكد الطـــابع المتناهى للزمان والقدرة على معـــالجة شر الزمان ٠ ويعتقد بعض الفلاســـفة من أمثال « رنوفييه » آن كل متناه كامل ، وأن كل لا متناه ناقص ٠ هذا هو على التحديد مثار الجدل فى الفلسفة القديمة ، وهو صحيح من وجهة نظر اللاتناهى ، ولكنه خاطىء فى حدود اللاتناهى الكيفى ٠ والابدية هى على وجه الدقة هذا اللاتناهى الكيفى ، وهى وحدها التى تقـــدم حلا لتناقض الزمان ٠

والابدية تقوم فى العالم فوق ـ الطبيعى ٠٠ بعيدا عن عالم اللاتناهى الكيفى والزمان المنقسم من الناحية الرياضية ٠ والزمان العددى لا يتحكم فى الحياة الداخلية ، وشدة هذه الحياة تعدل من طبيعة الزمان ، وتضفى عليه بعدا جديدا ٠٠ بيد أن هذه مسألة ينبغى على كل فرد منا أن يحاول كشفها بتجربته الشخصية وحدها ٠ والسعداء لا يحســـــون بمضى الساعات ، أما الاشقياء فانهم يتحملون أبدية من العذاب المقيم ٠ وكلنا نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطىء وفقا لشدة الحياة وطبيعة الاحداث التى يتألف منها الوجود الانسانى ٠ وقد يفقد الطابع الرياضى للزمان كل دلالة ، وقد يستطيع الوجود الانسانى آن يحرر نفسه من سيطرة الساعة والنتيجة ٠٠ ولو كان علينا أن نحصى الساعات ، فلا شك أننا نصبح تعساء ٠ وكذلك يستطيع الالهام الابداعى أن يستغنى عن الزمان العددى. فهو علامة من علامات الأبدية حينما تتدخل فى الزمان ٠ أما غير الأبدى،

---

(١) zzVide A. Eggenspielecr, Durée et Instant.

أو ما ليس له أصل أو هدف أبدى ، فلا يمكن أن تكون له أية صحة ، والهلاك مقدر عليه · والزمان الذى لا يشارك فى الابدية هو زمان منحط، غير أن الزمان يعد أيضا لحظة من لحظات الأبدية ، وهذا هو التبرير الوحيد له ، وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم لان أساسه التناقض ·

وتعذب الانسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضـــوء على جميع المشكلات الأخرى : مشكلة الأصل الأساسى ، ومشكلة المستقبل والهدف والغاية · وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطا لا انفصـــام له بفكرة الزمان ، وتشهد كلتاهما بأن الزمان هو حقا مصير الانسان الداخلى ·· بيد أن البداية والنهاية ، الأصل والغاية ، تمتد عبر الزمان · وزمانية الوجود الانسانى نتيجة لحالة منحطة على الرغم من أن طبيعته الاساسية فوق ــ الزمان · غير أن المسار الزمانى للطبيعة الانسانية محصور فى المرحلة الوسطى التى تتعرض لشر الزمان المميت ، ولهذا السبب فان الزمن زاخر بالحنين الى الماضى والى المستقبل على السواء ، والخـوف من المستقبل هو الى حد ما خوف من الموت ، وهذا بدوره خوف من الجزاء · وهذا الخوف يثيره فى النفس الجانب الزمانى من المصـــير الانسانى . وافتقار الزمان الى التناهى ــ أى الخوف من الاحالة المادية اللامتناهية · وما نخافه من المستقبل ليس هو الفعل وانما الموضوع ، وليس ما نستطيع أن نخلقه ، بل ما يمكن أن نحتمله · وقد يوحى الينا المستقبل بالأمل أو الجزع ، وعلى كل انسان أن يحيا رؤياه الداخلية التى تقوم على التناقض الأساسى للزمان والابدية ، والتنـــــاهى واللاتناهى · وهذه « الرؤيا » تكشف عن السبل التى نستطيع بها تحقيق شخصياتنا · وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية ·

التأمل الخامس

■ الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي

الفصل الأول

- الأنا والشخصية
- الفرد والشخصية
- الشخصية والشيء
- الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الاساسية في الفلسفة الوجودية (١) ٠٠ وأنا « أنا » قبل أن أصبح شخصية ٠ فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع ، وهي لا تفترض مذهبا في الشخصية ٠ الأنا مفروضة منذ البداية ، أما الشخصية فمطروحة للبحث ٠ وغرض « الأنا » تحقيق شخصيتها ، وهـذا يجرها الى صراع لا ينقطع ، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالالم ٠ وكثيرون يؤثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية٠ وترتبط فكرة الجحيم التى لا يعرف الوجود اللاشخصى عنها شيئا ــ بهذه المحاولة الانسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها ٠ وليست الشخصية هي الفرد (٢) ، لأن الفرد مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ، ولكنها تشمل أيضا الحجر والزجاج والقلم ٠٠

(١) كان هذا الكتاب قد وجد طريقه الى المطبعة عندما وقعت على كتاب هارتمان الجديد
Dos Problem des geistigen Gesist.

ومضمون هذا الكتاب خليق بالاهتمام بيد أن تعريفي للموضوع يختلف اختلافا أساسيا عن تعريف هارتمان ٠ ومن ذلك مثلا أنني لا اعترف بوجود روح موضوعية لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية ٠

(٢) يميز « ماريتان » من وجهة نظر الفلسفة القومية (نسبة الى القديس توما الاكوينى) بين الفرد كجزء ، والشخصية ككل أنظر كتابه « النظام الزمانى والحرية » ٠
Du Régime temporel et de la liberté.

أما الشخصية فمقولة روحية ، هى الروح محققة لنفسها فى الطبيعة والشخصية هي التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الانسان الجسدية والنفسية • وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية • وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذى يتطلبه تحقيق شخصياتهم ، وقد نقول عن شخص ما انه يفتقر الى الشخصية ، ولكننا لا نستطيع فى الوقت نفسه انكار فرديته • وكان كل من « مين دى بيران » و «رافيسون» يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجهود البشرى الذى لا ينفصل بدوره عن العذاب ، وهذا المجهود متحرر من كل تحديد خارجي • والشخصية ، فوق الطبيعة ، وهى تتصل بالله اتصالا حميما ، وهى تفترض ما فوق ــ الشخصى • ولا يمكن أن توجد الا من اجل قوة عليا ومضمون فوق ــ شخصى • والشخصية قبل كل شيء مقولة من مقولات القيمة axiological ، هى تحقيق لغاية وجودية ، أما الفرد فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية ، ولا يضفى على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى •

والشخصية ليست جوهرية بأى معنى من المعانى ، وتصورها على أنها جوهرية معناه أن نتخذ موقفا طبيعيا لا وجوديا • ويعرف « ماكس شيللر » الشخصية تعريفا أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بامكانيات هذه الأفعال (١) • ويمكن تعريف الشخصية أيضا بأنها وحدة معقدة ، مؤلفة من الروح والنفس والجسم • فان أى وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية ، فالشخصية شاملة اذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعا ، والجسم جزء متكامل مع الشخصية ، وله مكانه لا فى المجال المادى فحسب بل فى المجال الادراكى أيضا •

والشخصية رمز أيضا على التكامل الانسانى ، وعلى القيم الدائمة ، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه • وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادى • وتفترض الشخصية شيئا أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلى ، كما تفترض قدرة فى الروح على معاناة الانفعالات العارمة ، وكذلك تفترض أيضا انتصار الروح

---

(١) Max Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik.

النهائى الدائم على هذا المبدأ اللامعقول • وعلى الرغم من أن جـــذور الشخصية تمتد فى اللاوعى ، فان الشخصية تقتضى وعيا ذاتيا حادا ، وشعورا بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير • والشخصـية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية ، وهى مفتوحة على عديد متنوع من التجارب ، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها فى المجتمع أو فى الكون ، والنزعة الشخصية تتعــــارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على الســــواء • ومهما يكن من أمر فللشخصية الانسانية مضمون وأساس ماديان ، وهى لا يمكن أن تكون جزءا من أى كل اجتماعى أو كونى (١) ، فان لها صحة Validity مستقلة تمنعها من أن تتحول الى وسيلة • وهذه بديهية من النوع الاخلاقى ••• ذلك النوع الذى مكن « كنت » من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة • وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة ، وهى من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع ، ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شىء جزئى فردى فى مقابل ما هو عام أو كلى • وهذا القضاء الذى يميز الحياة الطبيعية والاجتمـــاعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الانسانية ، وما فوق ـ الشخصى يساعد على بناء الشخصية ، بينما يكون العام أساس الجزئى دون أن يحول الشخصية الى وسيلة • وهنا يكمن سر الشخصية ، سر يقوم على تعايش النقيضين • والخطأ الذى تقع فيه النزعة الى الشمول ـ التى كان ينبغى أن تجعل من الشخصية جزءا عضويا من العـالم ـ يكمن فى تصـورها اللاعضوى للشخصية • وجميع النظريات الاجتمـــاعية ذات طابع لا شخصى ، وهى تخلع على الشخصية وظيفة عضوية بحتة • وينبغى علينا لكى نفهم الشخصية أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية ، بل من وجهة النظر التقويمية axiological فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءا على الاطلاق ، ولكنها دائما كل واحد ، وهى لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجى أبدا ، ولكنها من معطيات العالم الداخلى للوجود دائما أبدا • وهى ليست موضوعا ، ولا مكان لها فى العالم الموضوعى المجرد • هى ليست من هذا العالم ، وحينما أواجه « الشخصية » فاننى أكون فى حضور « أنت » هى ليست موضوعا أو شيئا أو جوهرا ، كما

---

(١) أنظر كتاب ليفى برول القيم والنفس البدائية L'Ame Primitive وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردى والجماعى فى المجتمعات البدائية •

أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية ــ أى موضوع علم النفس ٠ وهكذا يصبح انتصار الشخصية الغاء للعالم الموضوعى ٠ وللشخصية « صورة » image ــ أى شكل عينى ، بيد أن هذه الصورة تعبير عن كل ، وليست جزءا على الاطلاق ٠ والشخصية هى التحقق الذى يتم داخل الفرد الطبيعى لفكرته ، أو للغرض الالهى الذى يسعى اليه ٠ وهى لذلك تفترض الفعل الخالص ، والانتصار على الذات ٠ الشخصية روح ، وهى على هذا الاساس مضادة للشيء ولعالم الأشـــياء ٠٠٠ عالم الظواهر الطبيعية ، وهى تكشف عن عالم الناس ٠٠٠ عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصــــالهم الوجـودى ٠ والشخصية تفترض الانفصال ٠ ومن ثم فهى تتنافى مع الواحدية ٠ ولأنها ضمير فهى لا يمكن أن تتحدد بأى تركيب نفسى ــ فزيائى ، بل تمتد جذورها فى نظام آخر ٠ الشخصية حياة واحدة فريدة وتاريخ ٠ والوجود تاريخى دواما ٠

وعلى الرغـم من أن فلسفة « شترن » ذات نزعة عقلية أساسية الا أنها شخصية فى وضعها للتعارض بين الشخصين والشيء (١) ، وهو تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة ٠ ويعرف « شترن » الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودى الذى يستطيع أن يؤلف ــ رغم ما فيه من تعـــدد ــ وحدة ذات أصالة وقيمة ، وهو رغم كثرة وظائفه الجزئية ــ وحدة تتميز بالاستقلال والغائية ٠ وهذا التمييز صحيح من وجهة النظر الفزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر النفسية ٠ والصفة الأساسية للشخصية فى نظر « شترن » هى الوحدة المتعددة ، الشخصية كل متكامل ، وليست حاصلا لمجموع الاجزاء وهى غاية فى ذاتها ، بينما « الشيء » وسيلة لغاية ما ٠ والملكة التى تجعل من الانسان فاعلا حرا هى الصفة الأساسية للشخصية ٠

ويضع « شترن » نظاما تصاعديا لشخصيات يتجاوز بعضها البعض الآخر ، بل انه يتورط فيضع الأمة فى هذا النظام التصاعدى (٢) ٠ وهنا يكمن التهافت فى مذهبه ، فالأمة فرد ، ولكنها ليست مقولة شخصية ٠

---

(١) يمكن ان نجد عرضا موجزا لهذه النظرية فى كتابه Grundgedanken der personalistischen Philosophie اما كتاب شترن الرئيس فهو Person und Sache, System der Philosophischen Weltanschauung.

(٢) ريدعو جرفتش الى مذهب مضاد للفردية حيث لا يوجد نظام تصاعدى ، وهو مدين بذلك لكراوس وبرودون بشكل واضح ٠

cf. G. Gurvitch, L'Idée de Droit Social

غير أن « شترن » استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عددا من السمات الخاصة التى تفرق بين الشخصية والشيء • ولكن تعريفه عقلى كالغالبية العظمى من التعاريف ، ومن ثم فان مذهبه الشخصى لا يمكن أن يدعى أنه وجودى بالمعنى الصحيح ، وماهية الشخصية تفلت من بين يديه ، ونزعته الشخصية ليست انسانية على الاخص لان مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التى لا يعود فيها الانسان مركزا للاهتمام• وأهم الصفات التى تميز الشخصية عن « الشيء » هو أنها تستطيع معاناة الحزن والفرح ، وهى تمتلك تلك الحساسية التى تفتقر اليها — الحقائق فوق — الشخصية ، والشعور بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها • وهذا هو الجانب اللاعقلى المطلق من وجود الشخصية ، بينما تؤلف حرية الاختيار جانبها العقلى • والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم فى علمها بالغايات ، وانما فى قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدر حينما تجتاز مصيرا محفوفا بالمكارة •

ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية «persona» معنـــاها قناع ، ولهذه الكلمة ارتباطات مسرحية ، فالشخصية هى أساسا قناع يستخدمه الانسان لا ليظهر به أمام العـــالم فحسب ، بل ليحمى نفسه من تعاسته أيضا • وهكذا نجد أن التمثيل والعرض لا يرمزان الى رغبة الانسان فى تمثيل دور الحياة فحسب ، وانما يرمزان أيضا الى حاجته لحمـــاية نفسه من العالم المحيط به ، والى الاحتفاظ بذاتيته فى أعماق الوجود (١) • وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة ، فهى من ناحية نتيجة لظروف الانسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دورا ، وأن يشغل مركزا • فالغريزة المسرحية اجتمـــاعية بطبعها ، وهى ترمز من ناحية أخرى الى توحد « الأنا » مع « أنا » أخرى أو حلولها فى شخصية أخرى وهذه بلا شك علامة على أن الشخصية قد أخفقت فى التغلب على عزلتها فى المجتمع ، وفى الاتصال الطبيعى بين الناس ، والانســان وحيد دائما فى تنـــــكره • وقد حاولت الطقوس الديونيزيوسية الانتصار على العزلة بالغاء الشخصية • والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقا الا بالاتصال الروحى ، وبمعرفة العالم الروحى ، لا فى العالم الاجتماعى المألوف بين الناس وما بينهم من علاقات موضوعية • وحينما يتحقق الاتصال الروحى الحقيقى تصـــــبح الشخصية نفسها ، وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلا من أن تحل فى « أنا » أخرى وهى

(١) أنظر الكتاب المذكور آنفا من تاليف « افراينوف » Evreinoff

تتحد مع « الأنت » وتحتفظ بذاتيتهـــا فى الوقت نفسه ، ولكن حينمـا تنغمس الشخصـية وسط الجمـوع ٠٠ وسط العالم الموضـــوعى ، فانها تسعى لأن تلعب دورا مرسوما ، وأن تحل فى الآخرين ، ومن ثم تكف عن أن تكون شخصية ، بل مجرد شخص أو فرد ٠ والمركز الاجتماعى يتطلب عامة القيام بدور ، واتخاذ قناع ، وتجسيد شخصية مفروضـة من الخارج ٠ غير أن الشخصية فى المستوى الوجودى والمستوى فوق ـ الطبيعى وفوق ـ الاجتماعى ، تصر على أن تكون نفســـها ، ويسعى الانسان للعثور على انعكاسه الخاص فى ملامح انســانية أخــرى ـ أى فى « الأنت » ـ وهذا الشوق الى الانعكاس انعكاسا حقيقيا كامن فى الشخصية وصورتها ، وهذه الصورة تبحث عن مرآة أمينة ، وهذا بدوره ينطوى على شىء من النرجسية ، والحب ، وصورة المحب ، مرآة أمينة ، هى هذا الاتصال الروحى المنشـــود ٠ وثمـة شىء يبعث على الأسى فى التصوير الفوتوغرافى الذى لايعكس الملامح العاشقة وانما يحيلها احالة موضوعية ، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح ٠

وليس ثمـة ما هو أكثر دلالة ، ولا أكثر قدرة على انعــكاس سر الوجود من الصورة الانسانية (١) ، وهى ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة الشخصية ، وهى كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملفع بالأسرار للوجود الانســانى ـ الذى يعكس العـالم الالهى أيضا ـ تهتك حجب العالم الموضوعى ٠ وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل فى اتصال روحى مع شخصيات أخرى ٠ ولا مجـــال للمقارنة بين الادراك الحسى للملامح وبين الظاهرة الفزيائية ، فتلك اتصـــال النفس بالروح ، ومن الواضح أن الانسان كائن متكامل غير منقسم الى جســـد وروح ، والى جسد ونفس ، فهو يرمز الى انتصار الروح على مقاومة المادة ، وهذا هو حقا تعريف برجسون للجسد ، ولكنه ينطبق قبل كل شىء على الصــورة الانسانية ، وليس تعبير العينين موضوعا أو ظاهرة فزيائية ، فهو التحقق الخالص للوجود ، وظهور الروح فى صورة عينية ٠ والموضـــوع يخدم الغايات الانسانية فحسب ، والصورة الانسانية لا وجود لها الا من أجل الاتصال الروحى ٠ وقد لاحظ « شترن » بحق أن وجود الشخصية وراء ما هو نفسى وفزيائى ٠

وقد تستطيع « الأنا » تحقيق نفســها ، وأن تصـبح شخصية ، ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائمـا وأبـدا التحديد الذاتى وخضـــوع

---

(١) cf. M. Picard. Das Menshengesicht.

الذات الحر لما هو فوق ــ الشخصي ، وابداع القيم فوق ــ الشخصية ، والهروب من الذات ، والنفاذ الى ذوات أخرى • وقد تظل الذات أيضا عاكفة على نفسها مستغرقة فيها ، عاجزة عن أن تكون فى توحد مع الآخرين ، غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية ، وهو العقبه الكبرى فى سبيل تحققها ، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات ، ويقوم كلية على تطلع الذات الى الاتصال بال «أنت» وال «نحن» • والشخص المركز حول نفسه خال من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع ، والعالم الذى يعيش فيه يموج بالتهاويل والأوهام والسراب • أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها • وتفضى الفردية المتطرفة الى انتفاء الشخصية ، والشخصية اجتماعية من وجهة النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة الى الاتصال بالآخرين • وعلم الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضا ضد النزعة الى التمركز حول الذات (١) التى تهدد احتفاظ الانسان بذاتيته ووحدته وشخصيته • والتمركز حول الذات يمكن أن يؤدى حقيقة الى تحطيم هذه الذاتية وتفتيتها الى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة . والرجل العاكف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة ، بل قد يفتقر الى ماهية الذاتية الشخصية ووحدتها نفسها • والذاكرة ظاهرة روحية ، وهى محاولة روحية للمحافظة على وجود الانسان من تأثير الزمان الذى يصيبهما بالتفكك • وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة الشخصية الى أجزاء منفصلة ، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة على صورته ، وهكذا يبقى دائما عنصر من عناصر الخير ، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضا ضد جنون العظمة ، وضد الجنون عامة • والتوقف عن هذا النضال قد يؤدى الى اختلال القوى العقلية وفقدان كل احساس بالواقع • وتعانى النسوة المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة ، وهن يستغرقن فى « الأنا » ، وهى حالة ذهنية مدمرة تماما للشخصية • والشخصية المنقسمة نتيجة أيضا لهذا التمركز حول الذات • والنزعة الانعزالية ــ وان لم تكن غير رياضة ذهنية فى الفلسفة ــ مرادفة فى علم النفس لانتفاء الشخصية ، واذا كانت « الأنا » مكتفية بذاتها ، فلا مجال لاثارة مشكلة الشخصية • وثمة أشكال مختلفة من الأنانية ، بعضها سطحى شائع ، وبعضها الآخر متطرف مثالى • والمثالية الأنانية ليست ملائمة بحال لتطور الشخصية • والفلسفة المثالية كما ظهرت فى الفلسفة

---

(١) cf. Berdyaev, The Destiny of Man

الألمانية فى القرن التاسع عشر تؤدى مباشرة الى النزعة اللاشخصية ، ويتضح ذلك خاصة فى نظرية « فخته » عن « الأنا » التى انتزع منها كل الصفات الانسانية • وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة اللاشخصية فى مذهب « هيجل » خاصة عن الدولة •

والواحدية فى أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية • وفكرة الشخصية تقتضى الثنائية • والمذهب الواحدى عن » الأنا « الكلية لا يتفق فى شيء مع مذهب الشخصية • ومهما يكن من أمر فاننا قلما نعثر على النزعة الشخصية فى الفلسفة (١) • والمذاهب العقلية كلها واحدية بلا استثناء ، وقد ظل لغز الشخصية محيرا أشد الحيرة للفكر الفلسفى باعتباره أكثر الالغاز اعتمادا على الوحى لحله • وليست الشخصية ظاهرة طبيعية ـ كما هى الحال بالنسبة للفرد ، كما أنها ليست من معطيات العالم الطبيعى أو الموضوعى • والشخصية صورة خلقت على مثال الله (٢) ، وهذه هى دعواها الوحيدة للوجود ، فهى تنتسب الى النظام الروحى ، وتكشف عن نفسها فى مصير الوجود ، وجوانب المعرفة التى تعزو الصفات الانسانية الى الله ترتبط ارتباطا وثيقا ـ رغم ما تقوم به من تشويه غالبا ـ بمصير الشخصية ، وبالتشابه المباشر بين الصورتين الالهية والانسانية ، وهذا أقوى دليل على التمييز الحقيقى بين الشخصية والتمركز حول الذات •

ويوجد الأساس الأنتولوجى للشخصية الانسانية تبعا للمسيحية ـ فى القلب الذى لايمثل عنصرا متباينا للطبيعة الانسانية ، بل كلا متكاملا، وهى تمثل أيضا ماهية المعرفة الفلسفية للانسان ، والذكاء وحده لايمكنه أن يؤلف مثل هذا اللباب للشخصية الانسانية • وفضلا عن ذلك فان علم النفس وعلم الانسان المعاصرين يرفضان التقسيم القديم للطبيعة الانسانية الى عناصر عقلية وارادية ووجدانية ، فالقلب ليس واحدا من هذه العناصر المتميزة ، وانما هو موطن الحكمة ، وعضو الضمير الأخلاقى ، والعضو الأعلى لكل تقويم •

ومن الضرورى التمييز بين المعنيين اللذين يمكن بهما تفسير فكرة الشخصية ذلك أن وجود الشخصية وجود متميز أصيل ، ولا ارتباط بينه

---

(١) يعتقد الأب « لابرتونيير » أن النزعة الشخصية هى الفلسفة المسيحية الوحيدة ، وقد بدأت الفلسفة الشخصية « بمين دى بيران » •

(٢) هذه هى النظرية المسيحية وهى تخالف معتقدات المسلمين •

وبين أى وجود آخر • والفكرة التى تكمن وراء الشخصية ارستقراطية بمعنى أنها لاتستطيع أن تقبل أى تشويش ، وانما تقتضى الاختيار ومستوى كيفيا معينا ، وهكذا تصبح مشكلة الشخصية مشكلة عامة هى مشكلة الشخصية التى لها رسالة معينة ، وهدف فى الحياة ، ولها القوة الخلاقة للوصول الى هذا الهدف • وانتشار الأشكال الديموقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية ، والوصول الى مستوى عام عادى واحالة الناس جميعا الى هذا المستوى ، وأخيرا خلق شخصيات « لاشخصية » • وهذا التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية وذات مواهب ابداعية خارقة ، وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم أن تبتلعهم حياة لاشخصية مغمورة ، وربما كان هذا الحل مقبولا من وجهة النظر الطبيعية ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية ، اذ تؤكد المسيحية أن لكل انسان القدرة على أن يصير شخصية ، وينبغى أنه تتاح له الفرصة ليصل الى هذه الغاية • ولكل شخصية انسانية قيمة باطنية ، وكل الناس سواء أمام الله ، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاطرة فى مملكة الله • وما نجده من عدم مساواة عميقة الجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالاتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض • وتقوم المساواة فى حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدى للصفات الأصيلة المتنوعة • ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوجى بين الناس بالمركز الاجتماعى الذى يعد انقلابا للنظام التصاعدى الصادق ، وانما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم • وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادىء الارستقراطية والديموقراطية وأى مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس المبادىء الديموقراطية الخاصة خليق بأن يسىء فهم مشكلة الشخصية ، واساءة الفهم نتيجة لخطأ روحى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى •

الفصل الثانى

- الشخصية والعام
- الشخصية والنوع
- الشخصية وما فوق الشخصى
- الواحدية ومذهب الكثرة
- الواحد والمتعدد

ترتبط مشكلة الشخصية أيضا بمشكلة الجزئى والكلى التقليدية كما تنظر اليها الفلسفات الواقعية والاسمية ، ومن الشائع أن المذهب الاسمى أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعى • ولقد مالت التيارات الفردية فى الفكر الأوربى الى أن تكون اسمية دائما ، بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية فى الفلسفة اليونانية بأى دور على الاطلاق ، وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على ادراك امكانية الانتقال من العدم الى الوجود ، اذ كانت ترى أن الوجود أصبح فرديا حين أضيف اليه العدم فحسب ، وأن الوجود يصبح عاما حين نجرده من العدم • بيد أن مشكلة « العام » قد أسىء وضعها فى أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعى والموضوعى كان من نصيبه التجاهل عادة • و « العام » The General ليس مقولة وجودية ، ولكنه مقولة اجتماعية بحتة • و « العام » ـ باعتباره مضادا لما هو فردى ـ لايكون حقيقيا الا اذا كان هو نفسه فرديا فريدا ، أما العام اللافردى فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة انتولوجية ، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين وعيين لا رابطة من الاتصال الروحى بينهما ، وبعبارة أخرى ، ما دامت اللفظتان : موضوعية واجتماعية ، مترادفتين فان طبيعتهما أساسا اجتماعية • وتصور « العام » نشأ نتيجة لظروف اجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحى ، وهذا التصور ـ أى تصور العام ـ يقيم نوعا

من الذاتية يجعل الاتصال العادى ممكنا ، ولكنه لايفيد من ناحية خلق « الألفة » ، أو « الاتصال الروحى » الداخلى . وهذا هو حقا العامل الحاسم فى مشكلة الشخصية . والعمليات الموضوعية والاجتماعية تفضى بنا الى العدد الذى يصبح مقياسا للأشياء جميعا فى مجال « العام »، وقانون العدد يتحكم فى المجتمع ، بل تمتد سيطرته أيضا على المعرفة فى شكلها الاجتماعى . وحيثما يسود قانون العدد ، ويتعايش الجزء مع الكل ، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة فى سبيل الوجود الحقيقى أو الحياة الروحية . والحياة الروحية لاتحسب حسابا للعدد ، وانما رمزها « الوحدة » unity ، وهى لاتهتم بمقولات العالم المنقسم ، أو الكل أو الجزء ، أو العام والفردى . ويرى « كيركجورد » من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع ، وأنا على استعداد تام لتأييد هذا الرأى على شرط أن تحل كلمة « الشخصية » محل كلمة « الفرد » وهى تنتمى الى المقولة ذاتها التى تنتمى اليها فكرة النوع . وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل ، وليست جزءا ، بل ولا يمكن أن تكون جزءا فى لحظة من اللحظات . وليست الشخصية شيئا جزئيا فى مقابل ما هو عام ، وهى لايمكن أن تكون جزءا بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأى كل عام الا حينما تتحول تحولا موضوعيا . بيد أن الشخصية لايمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءا من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع .. الشخصية روح وهى تنتسب الى عالم الروح الذى يتجاهل تماما كل ارتباط بين الجزء والكل ، بين الفردى والعام .

والعزلة هى النتيجة المباشرة للضغط الذى يفرضه العالم الطبيعى والاجتماعى على الشخصية لتحويلها الى موضوع ، ولكن ، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها فى الحياة الاجتماعية والكونية ، ومن الناحية الروحية لايمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين .. وجود « الأنت » و « نحن » دون أن تصبح فى الوقت نفسه جزءا أو وسيلة . وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعى ، وتحدث فى العالم الطبيعى وحده . ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل فى هذه الحقيقة وهى أن شخصية انسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين ، أو من عدد كبير من الأشخاص ، بل من مجتمع بأسره . فليس عشرة رجال ضعف خمسة ، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة .

والشخصية هى المقولة الرئيسية فى المعرفة الوجودية ، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء فى الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلى الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعى . والتضاد القائم بين الكلى

والجزئى تضاد موضوعى خاص • وليست الشخصية شيئا متحيزا أو جزئيا ، وهذا واضح فعلا فى أنها لاتؤلف مطلقا جزءا من شيء • والجزئى لايمكن أن يحيط بالكلى ، وخطأ النزعة الجزئية يكمن فى محاولتها اضفاء صفة الكلية على الجزئى ، وهذه بلا شك محاولة خطيرة • ولأن للشخصية مضمونا كليا ، فانها تتميز عن الجزئى والتحيز على السواء ، وهى تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع اليه ، فهى تستطيع أن تحقق نفسها فى أثناء العملية التى تجعل بها مضمونها كليا • فهى وحدة وسط التعدد ، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون • أما من وجهه نظر العالم الموضوعى ، فان وجود الشخصية تناقض ما فى ذلك شك ، **فالشخصية هى التضاد المجسد للفردى والاجتماعى ، للصورة والمادة ، للمتناهى واللامتناهى ، للحرية والمصير** • ولهذا السبب فان الشخصية لايمكن أن تكون كلا كاملا ، لأنها ليست من المعطيات الموضوعية ، فهى تشكل وتخلق نفسها لأنها ديناميكية ، وهى أساسا اتحاد المتناهى باللامتناهى ، ومن الممكن أن تنحل الى لا شيء عندما تتخطى حدودها ودعامتها ، وحينما تنتقل الى اللامتناهى الكونى • ولكن الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله ان لم تكن لها قدرة لا متناهية ، فما من شيء جزئى يستطيع أن يحيط بهذا المضمون اللامتناهى ، والشخصية هى وحدها التى تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة ، وفى هذا يكمن سرها الرئيسى • والشخصية الانسانية هى وحدها التى تمثل النقطة التى تتقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تماما • ولهذا فانها لاتنتسب الا انتسابا جزئيا — لأى مجتمع أو دولة أو طائفة ، أو حتى للكون ، ومن ثم فان الشخصية توجد على مستويات متعددة ، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو اليه الواحدية لايمكن الا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه ، وما دامت الشخصية شاملة ، فانها لاتقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها تفرض حقيقة تتجاوز دائما ادراكها المباشر • والمذهب الاسمى الذى يتخذ طابعا منطقيا لا يستطيع أن يضع الأسس لمذهب فى الشخصية ، لأنه يميل الى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية ، وبالتالى فهو عاجز عن ادراك الشخصية باعتبارها كلا •

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادىء عامة ، والوحى المسيحى باعتباره متضمنا لفكرة الشخصية ، ومن ثم لايستطيع أن يعبر تعبيرا ملائما عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية ، قد أسهم بمضمون جديد تماما • وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية

التى تعرضها الفلسفة الهندوسية (١) ، وهى أعمق فى أغلب الأحيان ، على الرغم من أن الواحدية ليست صنعتها الوحيدة ، حينما نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية ، و « الأتما » Atma هى أساس الأنا ، ولباب الشخصية ، و « البراهما » هو الألوهية اللاشخصية ، ومن الممكن حقا تفسير مذهب « الأتما » بالمعنى الشخصى . وقد كان مذهبا الواحدية والكثرة في تاريخ الفكر الفلسفى على طرفي نقيض دائما ، وكان من العسير جدا التوفيق بينهما . والمشكلة الأساسية هى كيف نوفق بين وحدة الشخصية الالهية مع كثرة الشخصيات الانسانية . والمسيحية هى التى تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة ، ومن ثم تساعد على اثراء معرفتنا الفلسفية ، ويعتقد « دلتاى » بحق أن العلم الميتافيزيقى حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور الميتافيزيقى بالشخصية أبدى (٢) ، ولم تستطع أية نظرة ميتافيزيقية تنزع نزعة عقلية أن تعبر عن هذا الشعور ، فالفلسفة الوجودية هى التى تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية .

وهناك مقولات مختلفة للفردية فى العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية ، والأمة واحدة من هذه المقولات ، والانسانية لايمكن تصورها فى حدود وحدة مجردة لا كيفية ، لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية . وينبغى الاستثناء فى حالة الدولة التى ليست الا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوجية . بيد أن هناك اختلافا بين القيم الحقيقية التى نلقاها فى العالم الموضوعى كالانسانية والمجتمع والقومية ، وبين الشخصية الانسانية ، فان القيم الأولى لاتستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن بينما نجد أن الشخصية الانسانية مظهر حى عينى ، ومن وجهة نظر الوجود الداخلى للانسان ومصيره ، فان هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الانسان ، فهى محمولات وصفات كامنة فى الشخصية الانسانية ، والشخصية تحقق نفسها عينيا عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها فى العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى فى المجتمع أو الأمة أو الانسانية ، ولكن بوصفها صورة وشبيهة بالله ، فان لها قيمة أنتولوجية أعظم كثيرا من الحقائق فوق الشخصية التى تسود العالم الموضوعى .

---

(١) أنظر الكتابين الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوكسية

D. St·auss. Indische Philosophie and R. Grousset. les Philosophies. Indiennes.

وانظر أيضا

cf. Rene Guénon. L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta.

(٢) cf. Dilthey Einleiting in die Geisteswissenschaften.

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضا على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو (المثال) idea وقد يقوم أساس وجود الشخصية في الولاء لفكرة قد تضحي بنفسها ـ بل ينبغي في بعض الأوقات أن تضحي بنفسها ـ في سبيلها • ولكن لا ينبغي مطلقا آن ننظر الى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لخدمة فكرة ما • بل ان الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة تحقق الشخصية بواسطتها نفسها •• وتنمو وترتقي ارتقاء كيفيا • وفى تضحية الشخصية وتكريسها وموتها ان اقتضى الأمر من آجل فكرة ، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها ، وتكتسب أخيرا التعبير الرمزى عن الابدية ، وهى تركز فى نفسها سر الوجود والخلق كله • والشخصية تمثل أعلى مكان فى سلم القيم غير أن قيمتها العليا تفترض مضمونا كافيا يتجاوزها ، أو عنصرا أعلى من الشخص تكون بالنسبة اليه أكثر من مجرد أداة • فالله الذى هو المصدر لكل قيمة ـ لايمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة ، واذا كان العكس صحيحا بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة ، فان قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هى المسئولة • والشخصية هى التى تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل احالة موضوعية ، والمسيطر على كل شيء • وفى التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير الى موضوع ، وتنطمس بذلك طبيعته الحقيقية • أما الضمير الوجودى فينصهر فى الكفاح الذى نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية •

وعلينا بعد ذلك أن ننظر الى الشخصية فى علاقتها بتصور النظام الكونى أو الانسجام العام ، وهل يمكن أن ننظر الى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكونى ؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحى للشخصية كما يعتنقه « القديس أغسطين » الذى شوه منذ ذلك الحين الوعى المسيحى • فقد كان « القديس أغسطين » يعتقد أن الشر منبعث فى الأجزاء فحسب ، وأن عودة هذه الأجزاء الى التكامل فى الانسجام أو النظام الكونى معناه نهاية الشر • وعلى ضوء هذا المذهب يكون الجحيم خيرا وعدلا ، بينما يمثل انتصار الخير الكلى والنظام والانسجام • والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعى على سر الحياة الداخلية وسيادة « العام » و « النوعى » على « الفردى » و « الشخصى » • ولايمكن أن يوجد ما هو أكثر تضادا مع المسيحية والانسانية من هذه النظرية • ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكونى أو الانسجام ، لأنه لا وجود لأى علاقة ضمنية مع حياة الشخصية

الباطنة • فتصور النظام « الكونى » مشتق تماما من العالم الموضوعى الوضيع • وثمة ما يبرر تمرد « ايفان كرامازوف » وبطل رواية « دستيوفسكى » « مذكرات من تحت الأرض » — على هذا العالم • وسيطرة المبادىء العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية فى ميادين الفكر والأخلاق يشير الى انتصار العالم اللوضوعى الوضيع • وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه •

ولا يكتسب الوجود الانسانى دلالته الا حينما يقضى على كل عبودية انسانية ، والا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة ، أو من الفكر المجرد والأفكار ، وحينما لا يعلو عليها شىء مباشرة الا اله حى • وهذا الاذعان الحر الداخلى لله •• (الله الذى لايمكن أن يكون مرادفا « للعام ») هو الشرط الوحيد الذى يمكن الشخصية الانسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع العامة تحديدا داخليا • ومن الضرورى لكى تكتشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعى ومن تأثير « العام » الذى يضع حولها القيود ، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية • فالشخصية الروحية لاتنتمى الى المقولة النوعية وهى ليست متوارثة ، بل ان هناك شيئا يثير الاكتئاب فى التشابه الأسرى الذى يبدو وكأنه يخفى الطابع الفريد الذى لا يمكن تقليده لكل شخصية • ولهذا السبب فان أى مجتمع يتطلع الى الاتصال الروحى بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجى للموضوعية وهو الأسرة ، وانما يمكن أن يقوم على الاخاء الروحى • والشخصية المتحققة تماما لايمكن تقليدها ، فهى مكتفية بذاتها • والنظم الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية فى التعليم — وهى نظم تقوم على الايحاء والتقليد — هى بالضرورة معادية للشخصية ، اذ تميل الى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها • والفكرة المخيفة للنظام الكونى تهدد بالحط من الشخصية الى مستوى الوسيلة ، فهى مجرد صيغة موضوعية على نطاق كونى لحالة من الضرورة الاجتماعية ، وهى واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآثمة ، وكل فكرة موضوعية هى بالضرورة عقبة فى سبيل نمو الشخصية ، ولا صحة لها الا باعتبارها جزءا متكاملا للوجود الانسانى فحسب ، ويجب أن يعتمد تقدم الانسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعى على انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية •

الفصل الثالث

- الشخصية والمجتمع
- الشخصية والمجموع
- الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية
- النزعة الشخصية الاجتماعية
- الشخصية والاتصال الروحي
- الاتصال والاتصال الروحي

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، وانما هي أساسا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية • وقد بينا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن نتناولها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي • والمعرفة اما أن تكون اجتماعية فتهتم أولا بالعالم المادي ، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي ، وبالكشف عن سر الوجود • والحدس هو أساس الاتصال الروحي ، وهو الملكة التي تمنح الانسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعا • والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة ، والشخصية والمجتمع الروحي يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا مختلفا في المجتمع وفي الاتصال الروحي •• ففي حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءا من الشخصية ويمنحها صفة خاصة • أما في حالة المجتمع فان الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة • والجانب الاجتماعي من الاتصال الروحي هو أولا محور اهتمام الشخصية التي نجت من العزلة • ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحي ، ومضمونها ورسالتها هما بطبيعتهما اجتماعيان ، ولكنهما لايتحددان بواسطة المجتمع فان تحديدهما الاجتماعي يأتي من الداخل ، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى في مجال الحياة الاجتماعية •

وليست الشخصية والمجتمع شيئا واحدا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التى تعتنق النظرية العضوية للمجتمع • ووظيفة المجتمع هى أن يقيم نوعا من الاتصال الدائم الثابت بين الاشخاص ، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها فى العالم الوضيع ، والقاعدة التى يسود فيها هى قانون العدد الأكبر ، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيله لتنظيم حياة الجماعات ، والمجتمع يفشل فى أن يكون اتصالا روحيا لأنه لايستطيع أن يقدم أى حل لمشكلة العزلة ، ففى العالم المادى عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيما اجتماعيا محل الاتصال الحقيقى والمجتمع الروحى • وهكذا يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء ، أى من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع ، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليست الشخصية — على ضوء علم الاجتماع الوضعى — غير مجرد جزء •• جزء دقيق من المجتمع • والمجتمع أقوى بدرجة لانهائية بالقياس الى الشخصية ، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التى لاتدع مجالا لحل مشكلة القيم حلا حقيقيا • أما اذا نظرنا من الداخل — من وجهة النظر الوجودية والروحية — فان المجتمع يصبح جزءا من الشخصية ، ويصبح مضمونا كيفيا تكتسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها • وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع ، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحدا كاملا • والمجتمع — كما قال فينيه بحق — ليس كل الانسان ، ولكنه رابطة من الناس (١) • وثمة منطقة فى أعماق الشخصية لايستطيع المجتمع أن ينفذ اليها على الاطلاق ، والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع ، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته • والحياة الروحية هى الطريق الموصل الى الاتصال الروحى •• الى مملكة الله • بيد أن بعض نواحى الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيرا فى أشكال اجتماعية ، وهكذا يتجه الدين الى أن يصبح ظاهرة اجتماعية ، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية • وهنا نلمس منبعى الدين اللذين تحدث عنهما برجسون (٢) • والشخصية لايمكن أن تكون حقا جزءا من المجتمع على الاطلاق ، لأنها لايمكن أن تكون جزءا من أى شىء ، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة فى الاتصال الروحى •

ولسنا بحاجة الى القول بأن الدولة تمثل شكلا متطرفا من أشكال

---

(١) cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat.

(٢) Vide. Bergson, les deux sources de la morale et de la religion.

الاحالة المادية . فالدولة لاتستطيع أن تدخل فى اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترى حقوقها ، وذلك لأنها تنظر الى الشخصية بوصفها وحدة مجردة ، لا حقيقة حية قائمة بذاتها . الدولة ليست وجودية ، ولا تتضمن عنصرا وجوديا كالعنصر الموجود فى فكرة « الوطن » . ولا تنبض بالدفء أو الحياة ، ووظيفتها موضوعية صرف ، وهى فى الواقع نقيض الاتحاد الروحى . والاتحاد الروحى لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة ، ووجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم ، وقد ميز « توينيس » Toennies بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية ، وبين المنظمات الفكرية والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى . ولكنه أخفق — على أية حال — فى أن يتبين مشكلة الاتصال الروحى فى ضوئها الحقيقى ، لأنه كان قانعا بالنظر الى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية . والتصور العضوى للمجتمع الذى حبذه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية .

أما الاتصال الروحى فظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية . والى هذا المنحى يذهب « جارديني » Guardini فيضع الاتصال الروحى فى مقابل « التنظيم » (١) organization.

وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات الى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل (٢) . ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه فى الايديولوجيات الشعبية كالفاشية والهتلرية والأوربية والآسيوية . وقوة مجتمع ما — وخاصة الدولة — لا تؤلف معيارا . فمثل هذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطانى ، وقد تكمن القيمة العليا للشخصية فى ضعفها حين تواجه المجتمع أو الدولة، فان من الخطأ أن نضفى القيمة القصوى لحكم القوى فى عالم مادى وضيع، وعلى الانسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده واستعباده فى عالم تقوم فيه العلاقات على القهر ، ووظيفة العالم الاجتماعى الموضوعى هو أن ينشىء النظام والقانون والسلطة ، هذا هو جوهر أى تصور اجتماعى . ومن

---

(١) Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche.

(٢) يظهر ن. ميخائلوفسكى أحد علماء الاجتماع الروس فى سنة ١٨٧٠ فهما عظيما للمشكلة فى « كفاحه من أجل الشخصية » ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية قصورا واضحا ، وهو لذلك يفشل فى ادراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغى أن نلتمسه فى الناحية الروحية لا فى الناحية البيولوجية .

الممكن أن نتصور العالم في حدود العمل فحسب ، أو في حدود التماثل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع . بيد أن الاتجاه العام يميل الى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن أي فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية ، لأن العمل روحي ونفسي في أساسه ، وليس شيئا ماديا خالصا كما يفسره « ماركس » (١) . وأنا أعني بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساسا للمجتمع (٢) ما دام يمثل جانبا من جوانب الشخصية . ونحن لا نجد في الشيوعية غير اتصال يكره على اتخاذ طابع الاتصال الروحي ، واستغلال الانسان للانسان ، واستغلال الدولة للانسان وسيلة من وسائل احالة الانسان الى موضوع . والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الانسان للانسان هو وضع « الأنا » في مقابل الـ « أنت » . وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شيء من ذلك (٣) .

وثمة اختلاف أساسي بين الاتصال والاتصال الروحي ، فالاتصال بين وعي ووعي يفترض دائما حالة من حالات التفكك وعدم الترابط . وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة بين أفراد الاسرة الواحدة الى الروابط الواهية البعيدة التي تربط بين الفرد والدولة . غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالا روحيا أو أخوة أو حبا . وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط ، بيد أن الاتصال الروحي لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع . والأنا تواجه دائما الموضوعات في حياتها الاجتماعية ، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك . أما الاتصال الروحي فيطرح العالم الموضوعي جانبا . والاسرة شكل موضوعي للحياة الوجدانية العاطفية ، وهي لهذا السبب تشجع الاتصال في أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحي . والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحي ـ أي نقيضها . والقهر شرط ضروري لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال ، والعالم المادي عالم مفكك تنعزل أجزاؤه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجي .

---

(١) cf. A. Bogdanov, Tectologie.
cf. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

(٢) وقد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية cf. Hassle, le Travail

(٣) راجع هارون ودانديه « الثورة الضرورية » الشيق . فهو يعالج المشكلات الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية ، وهو يلخص جهود الشعب الفرنسي هذه الأيام في ذلك المجال .

أما الاتصال الروحي ـ كما أشرت الى ذلك آنفا ـ فلا يحدث الا بين الأنا وال « أنت » ، بين « الأنا » و « أنا » أخرى ، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع ، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء . واتصال « الانا » وال « أنت » اتصالا روحيا يفسح مجالا لقيام « نحن » حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا ينطبق على اتصال « الأنا » بالموضوع ، ففي هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو « الشيء » . والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة والأسرة والطبقة ، كل هذه أنواع مختلفة من « الشيء » حينما توضع في مقابل الشخصية . ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الادراكي والعاطفي الا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود ، وهي تنبيء دائما عن أن المرء على وعي بعالم آخر . والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم كمي ، و « الواحد » و « الشيء » رمزان لعالم وضيع مجرد من الاتصال الروحي ومن الحدس والحب ، أو بمعنى آخر ، هو عالم الاتصال الخارجي البحت . مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي تصور عن الاتحاد الروحي . وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي ، اذ من الممكن أن ننظر الى الكنيسة باعتبارها مجتمعا أو مجمعا روحيا. وتمثل الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالما ثانويا منعكسا للاتصال الرمزي . والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية . والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الانطولوجية ، وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها . ولكل هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها ، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهورا ، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي . فكل من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال الاجتماعي الروحي . غير أن الدير أو أي مجمع ديني يفشل في أن يكون مجمعا حقيقيا ما دام قائما على رمزية الاتصال فحسب ، وحياة الرهبنة صورة من صور الاحالة الموضوعية الاجتماعية .

وينبغي علينا أن نتردد قليلا في قبول نظرية «ليبنتس» عن الذرات الروحية (المونادات) المتناهية تناهيا تاما ، اذ يرى « يسبرز » بحق

ان « الأنا » تتقبل « أنا » أخرى ، أى « أنت(١) » . وتحاول «الأنا» تكملة لذلك فتضع ال « نحن » التى يتحقق فى أعماقها اتصال « الانا » و « الأنت » اتصالا روحيا • وقد تكون الذرة الروحية « المو ناد » أكثر أو أقل انغلاقا على نفسها ، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء ، ومفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى، وعلينا أن نفهم ذلك فهما ديناميكيا، وهكذا يمكن ان تغلق الذرة الروحية (المو ناد) نوافذها وابوابها بالنسبة للجانب الروحى من الحياة ، ويتبع ذلك أن تعانى العزلة التامة. ولكنها تفصل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك بفضل تعريفها الميتافيزيقى . وقد تعانى الشخصيات الخلاقة والعباقرة خاصة صعوبات جمة من صلاتها بالعالم اليومى العادى ، وقد تمادى هذا العالم بينما تراها فى الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم . ورمزية الاتصال الاجتماعى متغيرة . والتكنولوجيا والآلة على أعظم جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع . فالتكنولوجيا تساعد على تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلا من أن تقلل من التباعد الأساسى بينهم فانها تعمل على اتساع رقعته . وتمثل التكنولوجيا شكلا متطرفا من أشكال الأصالة المادية للوجود الانسانى ، وعلى هذا الأساس لا تعنى بالاتصال الروحى . فالسيارة والطائرة والسينما واللاسلكى، كل هذه الاختراعات قد اسهمت مساهمة كبيرة فى أن تجعل الاتصال بين الناس شاملا . وبفضل هذه الوسائل جميعا استطاع الانسان تحرير نفسه من ان تسيطر عليه بيئة محلية معينة ، وتسليم نفسه للحياة العالمية الحاضرة . غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشارا هائلا يميل الى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحى ، بل ان اثرها يعزل الانسان عزلا مطلقا . ولهذه العملية – كما لكل شىء فى هذا العالم – مظهران : أحدهما سلبى والآخر ايجابى، ففى مجتمعات الماضى المحدودة سواء منها الأبوية او النوعية – كان الأفراد يتصلون بعضهم بالبعض الآخر بطريقة لا شخصية جدا ، ولكى تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لابد من أن يعانى الشخص العزلة ، وان تنفصل « الأنا » من روابطها العضوية التى تكاد تستوعبها جميعا . وأسهمت « التكنولوجيا » فى هذا السبيل مساهمة وفيرة ، وقضت الآلات الى درجة كبيرة على استغلال الانسان والحيوان . وقد كان هذا الاستغلال عقبة فى سبيل الاتصال الروحى .

---

(١) راجع المجلد الثانى من كتابه Existenzerhellung فهو أكثر اجزاء فلسفته طرافة .

وفى هذا العصر « التكنولوجى » علينا أن نقبل امكانية الاتصال الروحى بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا . وحينما تواجه « الأنا » كلبا ، فقد يثبت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون «شيئا» ، وبهذا المعنى تنفتح أمامنا مجالات جديدة .. والتغيير الذى يطرأ على العلاقات بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبين الانسان والله ، وبين الانسان والحيوان أو الأزهار — هذا التغيير علامة على غرض أسمى من ذلك الغرض الذى يتحقق فى تنظيم الاهتمامات الصناعية .

ودلالة الاتصال الروحى بحسبانه هدفا للحياة الانسانية — دلالة دينية فى أساسها . فالاتصال الروحى يقتضى المشاركة .. المشاركة المتبادلة ، والاندماج المتبادل . ويجب أن تتم هذه المشاركة فى أعماق الاتحاد بين « الأنا » و « الأنت » ، واندماج « الأنا » و « الأنت » يتم فى الله . والاتصال الروحى يعمل على رفع ذلك التقابل بين الواحد والمتعدد ، بين الجزئى والكلى .. والشخصية لا عقلية دائما فى نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة ، ومصيرها الفريد . ولكى يجعل المجتمع هذا المصير معقولا تراه يلجأ الى القهر . وقد تتحد الشخصيات لكى تؤلف جمعيات سرية : كجماعة الماسونيين الأحرار مثلا أو غيرها من الجمعيات الروحية .. غير أن هذه الجمعيات السرية لا تمهد الطريق للاتحاد الروحى لأن طابعها الأساسى اجتماعى (١) . وربما وجدت الشخصية نفسها فى استعباد أشد مما كانت تعانيه ، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن أن تضع حدا للتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية . وهذا الصراع الأساسى هو المأساة الأبدية للحياة الانسانية . ومن الممكن فض الخلافات والمنازعات الطبقية ، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع .. ولم ير « ماركس » فى هذا الصراع غير شكل مقنع من أشكال الحرب الطبقية ، وانتهى من ذلك الى أن ظهور مجتمع لا طبقى كفيل بحل مثل هذا الصراع وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تماما وقانعة بحياتها . بيد أن « ماركس » أخفق فى تقدير أعمق جوانب المشكلة ، فالعكس تماما هو الصحيح ، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع الأبدى الميتافيزيقى بين الشخصية والمجتمع . وكانت الشخصية المضطهدة فى سالف الأزمان — سواء كانت تنتمى للطبقة البورجوازية

(١) cf. Simmel, Soziologie

أو العمالية أو لطبقة المثقفين ، تثور في وجه الدولة القادرة المطلقة . وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تماما. وكان «موسوليني» يزعم في كتابه عن « الفاشية » أن ضرورة احترام حقوق الانسان المضطهد في طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية ، سوف تختفي حينما يصبح الشعب سيدا للدولة . وتصبح الدولة مطلقة في هذه الحالة .

ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد . والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان من وجهة نظر « علم الظواهر الاجتماعي » نمطا متماثلا : فالفاشية تمثل نوعا منطقيا جديدا للديموقراطية ينادى بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة ، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره ، والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضا مع نظام ارستقراطي للحكومة من النظام الديموقراطي الذى يؤدى في النهاية الى سيطرة الدولة اذا تطور تطورا منطقيا . فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية ؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبي واضح . ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعي الخالص يلغي فيه جميع الفروق الطبقية ، وحينئذ يصبح الشعب المتحد اللاطبقي سيدا للدولة ، ولن تعاني الشخصية الانسانية بعد أن تصبح موضوعا اجتماعيا محددا أى تعارض بينها وبين المجتمع . ولكننا سوف نشاهد في ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهى المنازعات الطبقية من تقنيع الملامح الجوهرية للوجود الانساني — سوف نشاهد ظهور ذلك الصراع الأبدى الفاجع من جديد بين الشخصية الانسانية وبين الدولة . بيد أنها لن تتوحد في هذه المرحلة في جماعة أو في أخرى ، وانما ستصبح كلا كاملا ننظر اليه باعتباره صورة مشابهة لله ، وسيشاهد العالم الشخصية الانسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة . وقد قام « ماركس » بكشوف اجتماعية قيمة ، ولكنها كانت في معظمها مقصورة على المجال الثانوى للوجود . وكان « برودون » أكثر عمقا في رؤيته للتناقض الأبدى بين الشخصية والمجتمع . ولم تحاول « الماركسية » أو أى مذهب اشتراكي آخر أن يعالج مشكلات العزلة والاتصال الروحي باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال ، وذلك لأن هذه المذاهب تفشل في ادراك

الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية (١) . والمشكلة التي يجب أن نتعرض لها الآن هي مشكلة الشخصية في علاقاتها بالجمهور أو الجماعات ، وبالأرستقراطية والديموقراطية .

فهل نجد أساسا حينما نقول ان اتحاد الشخصيات في جماعة يمثل الوصول الى «نحن» ؟ وهل الاتحاد الحقيقي أو الاتصال الروحي بين «الأنا» و«الأنت» يمكن بلوغه في مثل هذه الظروف ؟ من المؤكد لا ، فليس ثمة شك في أن الجماعة جزء من المجال الموضوعي للشخصية الانسانية ، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصي(٢) . فاذا خضعت الشخصية للايحاء الجماعي ولغريزة المحاكاة والعواطف الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف . وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ، كما أن الجمهور ليس تعبيرا عن «نحن»، واذا فشلت «الأنا» الانسانية في معاناة العزلة حينما تغوص في الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التي تسود الجماهير ، فليس ذلك لأنها وصلت الى الاتصال الروحي مع الانت ، أو الاتحاد مع كائن آخر ، وانما لأن شعورها الخاص ووعيها قد ابتلعهما « الهو » أو « الشيء » ، وهكذا نجد ان الجمهور أو الجموع تمثل الـ « هو » أو « الشيء » ؛ لأن نحن نفترض وجود « أنا » أخرى أو « انت » . وحينما تواجه «الأنا» الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور ، وأن تمتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه . ويجازف « زمل » فيقول : ان هذا « التشخص » أو « القناع » يعد مظهرا من مظاهر القوة التي تتمتع بها الجماهير . وغريزة المحاكاة هي العامل المحدد في حياة الجماهير (٣) . وتتغلب « الأنا » على عزلتها على حساب الذات . وفي حالات الحروب والثورة أو فترات رد الفعل ، وفي الغضب الأعمى الذي يركب الجماعات ، وفي الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع أن نلاحظ الجماهير في أثناء الفعل . وفي مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو اتصال روحي . وتزعم الشيوعية الروسية أنها قضت بهذا المعنى على العزلة الانسانية ، ولكنها جعلت الاتصال

(١) انظر الكتاب الجديد الذي ألفه Tillich زعيم الاشتراكية الدينية الألمانية بعنوان Die Sozialistische Entscheidung . « وتيليتش » لا يفطن الى المشكلة الوجودية للشخصية .

(٢) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel

(٣) cf. Tarde de L'Imitation

الروحى فى الوقت نفسه امرا مستحيلا بين « الأنا » و « والأنت » ، وهذا القول ينطبق الى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعى فى الاشتراكية القومية الألمانية الذى يقوم بلا ريب على الـ « هـو » لا على الـ « نحن » العامة . ونلمح فى الاشتراكية القومية تلك الاحالة العقلية للغرائز والميول اللاشخصية ، وزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء ، فهم يجرفون الجماهير ، ولكن الجماهير تجرفهم أيضا . وقد ذكر « فرويد » بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيرا غراميا حتى انهم ليخضعون له خضوعا أعمى ، وهذه الحقيقة هى التى جعلت من الممكن قيام دكتاتورية على راسها « قيصر » و « كرومويل » و « نابوليون » والقياصرة الصغار وأشباه نابليون الضئال الذين نراهم فى هذه الأيام . وهذا الجو الغرامى نفسه هو الذى يحيط بالملوك ، وان كانت قوة الملك قائمة على أساس من عواطف دينية او تقليدية اكثر دواما . وينبغى على الزعيم أن يكتشف مجموعة من الرموز قادرة على اثارة الجموع وتوحيدها فى آن واحد ، وربطها به .. وهذا الرمز — أيا كان — ينبغى أن يتملق نفسية الجماهير. وليس فى قدرة الزعيم أن يفعل شيئا الا أن يتملق الجماهير. فاذا تصادف أن كان الزعيم رجلا ممتازا ، فانه يعانى شعورا حادا بالعزلة حينما يسلم زمام شخصيته تماما للجماهير ، والنوع العادى من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحى وعن فهم « رمزية » مركزه بالنسبة لرعاياه ، والعبقرى والشخصية التاريخية العظيمة والزعيم هم أكثر الناس عزلة ، ذلك أن الروابط التى تربط بين الزعيم والجماهير هى تلك التى تتحكم فى العلاقة بين الذات والموضوع لا تلك التى تقوم بين الأنا والأنت . ولكن كيف ترتبط الشخصية بالديموقراطيات المحبة للسلام والتى تضمن للجماهير حكومة ثابتة نسبيا ؟ ان العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدى الذى لا مفر منه بين الشخصية والمجتمع . والرأى العام فى البلاد الديموقراطية يمثل صورة متطرفة من الاحاطة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليما يصل به الى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية . والفردية البورجوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتحالف فى يسر مع النزعة اللاشخصية الكاملة ، ومع الحط من القيم كافة ، ومع أدنى أشكال المحاكاة الاجتماعية . وتحقق الشخصية عمل أرستقراطى فى أساسه على الرغم من أنه لا يشترك فى شىء مع الأرستقراطيات الاجتماعية والسياسية القائمة .. وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال الأرستقراطية التى تحبذها التقاليد على الرغم من أنه فقد كل ما يشترك

به مع الصفات الشخصية (١) . ولكننا نهتم قبل كل شىء بالارستقراطية الشخصية ، وبالتعبير عن حياة الانسان الداخلية . وهى قبل كل شىء مشكلة الكرامة الانسانية — كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية .. كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها . والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية لانها تراث الماضى وملك أمة أو طبقة أو طائفة . والديموقراطية بوصفها تأكيدا لكرامة كل انسان تعبر عن حقيقة أعمق ، ولكنها تخطىء على أية حال فى تأكيد الجوانب المادية من الوجود الانسانى ، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين الى الاتصال الروحى والى الألفة والى الاتحاد بروح متآلفة ، والى الانعكاس الصادق للانا فى «أنا» أخرى . وكل مجتمع عبارة عن مجتمع « قيصر » ، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله ، والحنين الكامل فى العزلة هو حنين الروح ، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية ، وطريق الاتصال الروحى حافل بالعقبات والآلام ، لأن كل شخصية تمثل عالما متميزا مستترا لا تدركه شخصية أخرى الا ادراكا جزئيا فحسب . ولكن حينما تدخل الشخصية فى العالم الروحى ، فانها تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة .. هو مملكة الله .

---

(١) cf, Berdyaev, Christianity and Class war.

الفصل الرابع

- الشخصية والتغير
- الشخصية والحب
- الشخصية والموت
- الانسان القديم والانسان الجديد
- نتـــائج

جوهر الشخصية ـ كما ذكرنا آنفا ـ ثابت لا يتغير ، فالشـخصية يطرأ عليها التغيير فى عملية تحقيق ذاتها ، بيـد أن ذاتيتها تظل ثابتـة دون تحول . ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغيير يقوىالشخصية ويقومها ويسمو لها . كما أن لنا الحـق كل الحـق أن نبتئس لكل تغيير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك. الشخصية خالدة فريدة ومحتفظة بذاتيتها ، ولكنها مع ذلك فى عملية دائمـة من التغير الخلاق لأنها فى حاجة الى الزمن لتحقيق كل امكانياتها الى أقصى درجة ، ولابد لها دائما من أن تحاول حل المتناقضات[1] وعلى الرغم من انها معادية تماما للزمان لأنه مرادف للموت ، فانها تولد الزمان فى عمليـــة النمـو الذاتى ، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضـــة بين التغير والثبـات ، وبين الزمان وما فوق الزمان . والشـــخصية أى شىء : الا أن تكون استاتيكية (ثابتة) ، فان طبيعتهـا نفسها تقتضى التغير والتجدد الخلاق ، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص . وهى توجـد بفضـل تحـالف غامض بين التغير والتجـديد من ناحيـة ، وبين الدوام والاحتفـاظ بذاتها من ناحية أخرى . وفى تعريفنا للشـخصية الانسـانية يجب أن

(١) cf. Le Senne, Le Devoir.

ننظر الى دوامها الأساسى ، والى احتفاظهـا بذاتيتهـا على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة . ويتمثل هذا التحالف أفضل تمثيل فى شعور الانسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقا بين التغير والخلق، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هـدف أعلى .

والقاعدة هى أن الناس يفشلون عادة فى أن يحسبوا حسابا لبقاء الذاتيـة الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية . غير أن سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضـوح فى الحب ، ولهـذا السبب يقـوم بعملية اخفاء بالنسبة لغير العشـاق . وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة فى أغلب الأحيان ان لم ينرها الحب والتعاطف والنية الحسنة . وترتبط حياة الشخصية ارتباطا وثيقا بالحب الذى بدونه لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمـة اتصـال روحى . والحب بدوره يفترض الشخصية ، فهـو علاقة بين شخصية وأخرى ، وهو وسـيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى ، وهو الفعل الذى تتقبل به الاعتراف الخالد والتوكيد (١) . وتصـور الحب لا وجـود له فى المذاهب الواحدية التى لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ، وكمون مبـدأ واحد فيهـا جميعـا ، وتوحد « الأنا » و « الأنت » . أما الصفة الأساسية للحب من ناحيـة أخرى فانهـا تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى ، وكشف تلك الحقيقة وهى ان الشخصية لا تنمو الا فى علاقتها بشخصية أخـرى .. الحب اذن ثنائى لأنه يفترض قيـام شخصيتين بدلا من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة الا وهى أن الشخصية فريدة وانها تؤلف « أنت » — هذه الحقيقة أساسية فى فهمنا لسر الحب ، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم . أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العينى الحى ، حب « الأنت » فى مواجهة حب الخير « أو أية فكرة مجردة أخرى ، ذلك ان حب الخير يمكن أن يتحول فى يسر الى حب للشيء»، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الانسان للانسان .. للشـخصية الفريدة ، للانسـانية الالهية باعتبـارها متميزة عن حب الله ، وقيمة الانسـان فوق الشـخصية . وهنـا تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعيـة وجها لوجه . فالأخـلاق المثالية تؤكد حب المثـال والقيمة ، بينما تحبذ الأخرى حب الانسـان فى حد ذاته . ولـكن من المؤكد ان

---

(١) cf. Max Scheller, Nature et Formes de la Sympathie.

حب الانسان فى حد ذاته لا يمنع من حب القيمة والكيف والدرجة ، بل العكس !! يجب أن يتعايش هذا كله كما يتعايش ما هو انسانى مع فوق الانسانى فى الشخصية نفسها ، وكما يتعايش فيها الواقعى والمثالى معا . ومعنى أن نحب شخصية أخرى هو أن ندرك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم والانقسام الذى يتم فيها ، ومعناه أن ندرك نبلها من خلال أحط حالاتها . الحب وسيلة تضىء لنا ظلام العالم الموضوعى ، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل « الأنت » محل « الموضوع » ثم تقضى عليه فى النهاية . فالحب الحقيقى اذن بشير بحلول مملكة الرب ، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعى الوضيع حيث لا تكون الشخصية تغيرا دائما فحسب ، بل خداعا مستمراً . وفى هذا العالم الوضيع تتوارى ذاتية الأنسان وتتحلل شخصيته ويكتشف الغموض صورته الفريدة .. وفى مثل هذا العالم لا وجود للاتصال الروحى ما دامت الشخصية وصفاتها تلقى جميعا كل ازدراء واحتقار . غير أن قضية الشخصية تجد لها نصيرا فى قوى الذاكرة والحب والغرائز الخلاقة . واذا كان من غير الضرورى الاحتفاظ بذاتية الشخصية بالنسبة لأغراض الحياة الاجتماعية والمجتمع ، فانه لا يمكن قيام الاتصال الروحى بغير تلك الذاتية .

ونحن لا نستطيع أن نستغنى عن الحب فى علاقاتنا بالآخرين أو بأنفسنا . وليس الشخص الأنانى شخصا يحب نفسه بالضرورة ، فقد يحتقر نفسه ، ولهذا السبب تراه يضمر أشد أنواع الحقد للناس، وهذا الشعور بالضعة قد يدفعه الى البحث عن التعويض فى القسوة على الآخرين [1] . وهكذا يمكن أن يكون الشخص الأنانى فى حرب مع نفسه ومع الآخرين . وقد كان يقال لنا : « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » وهذا يستلزم أن نحب أنفسنا ، وان نمزج أنفسنا فى حب شخصياتنا ومع ماهياتها الفريدة . وبغض النفس الذى يبلغ حده الأقصى هو وحده الذى يمكن أن يحجب ادراكنا للشخصية لأن هذا الادراك قائم على الحب باعتباره حدس الشخصية ، وينبغى علينا أن نمارس هذا الحدس تجاه أنفسنا كما نمارسه تجاه الآخرين ، ولا يمكن ان يتوقع منا أن نحرم أنفسنا من الحب حتى حينما يطلب منا أن نضحى بأنفسنا ، وهكذا نرى أن نمو الشخصية يقتضى التضحية

(١) هذه هى الفكرة الأساسية التى تقوم عليها نظرية « آدلر » .

والايثار ، والانتصار على التمركز حول الأنا ، ولكنه لا يقتضى مطلقا بغض الذات .

والألم والعذاب رفيقان ضروريان للمحاولة الشخصية فى تحقيق ذاتها . وقد آثر النـاس فى أغلب الأحيـان أن ينصرفوا عن المحاولة بدلا عن مواجهة العذاب . ولذلك كان انكار الشيوعية للشخصية نتيجة للرغبة فى الغاء الألم والعذاب ، وتأمل الشيوعية فى بلوغ هذه الغاية عن طريق التنظيم الجماعى ، لا للحياة الاجتماعية فحسب ، بل للوعى الانسانى أيضا . والكفاح من أجل تحقيق الشخصية كفاح بطولى ، والبطولة قبل كل شىء فعل شخصى . والشخصية لا ترتبط بالحرية فحسب ، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها . ولابد اذن لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الانسان من كل تحديد خارجى . وليس من الممكن الشعور بالحرية فى حالة تتحكم فيها الضرورة . بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل الانسان والألم والعذاب مصاحبان له ، والمأساة خاتمته .(١) . وتجنبا لهذه النتائج وهو هروبا من الحل المفجع يضحى الناس غالبا وعن عمد بحريتهم ، وهكذا نجد نظريتين للوجود فى تعارض دائم ، فاحداهما تجعل هدف الانسان خلاصا سلبيا صرفا ، أو الحرية المرادفة للعنة أو الحرية من كل عذاب فى الزمان والأبدية ، والأخرى تعتقد ان الخير الأسمى هو تحقيق الانسان لذاته ، وفى نمو الشخصية ، وفى التصاعد الكيفى ، وفى بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة — فى الحياة الخلاقة . فقد تكون رغبة الانسان للخلاص اسقاطا لأنانيته الأرضية بحيث يتخذ طابعا فوق — طبيعى . ولا حاجة بنا الى القول بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضا باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة كاملة . ولتحقيق هذه الحياة ينبغى على الانسان أن يتسلح بشجاعة صلبة ، وينبغى أن يؤكد صدق شخصيته ازاء الخوف والقلق من الحياة والموت ، وازاء المخاوف التى تتولد عن التقديرات النفعية ، والقلق من أجل السعادة بغض النظر عن أى تفكير فى الحرية والكمال . والمبدأ الشخصى نقيض المبدأ النفعى الفردى أو الاجتماعى ، اذ يؤكد أن كل شخصية — من وجهة النظر الاجتماعية — يجب أن توضع فى حالة من الوجود الانسانى تتناسب مع كرامتها الانسانية .

والوجود الفاجع للشخصية فى هذا العالم هو فى أساسه نتيجة لارتباطه الوثيق بالموت الذى لا يؤثر سره على « اللاشخصى » ،

---

(١) cf. Berdyaev, Dostoievsky and Freedom and the Spirit.

والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها ـ خالدة أبدية . غير أن عالمنا فانٍ : خاصة لمن ماهو خالد أبدي ، ولهذا السبب فان الشخصية أكثر تعرضا لخطر الموت عندما توشك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها . وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن في النظام الأبدي للكون ، وبالتالي ، لا توجد مأساة أبلغ تأثيرا من وفاة شخص أوشك على تحقيق شخصيته ، ولكننا حتى لو اعترفنا بامكانية بلوغ الخلودالطبيعي عن طريق انكار الشخصية انكارا كاملا ، فان هذا النوع من الخلود لا يشترك في شيء مع الأبدية . وقضية الشخصية هي تحرير الانسان من حالة العبودية الطبيعية التي يرسف فيها . فقد كان الانسان بادىء الأمر عبدا للطبيعة ، ثم أصبح عبدا للدولة أو للامة أو لطبقة ما ، ثم أصبح أخيرا عبدا للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم . وتحقيق الانسان لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء .
ومهما يكن من أمر ، فهناك عبودية لا تستطيع أية جمهورية مثالية أو تنظيم اجتماعي أن يحرره منها ، وهذه هي قوة الموت النهائية . والانتصار على الموت هو الاعتراف بسره ، هو اعتناق موقف مناقض. ومن الحق أن التحقق الذاتي يمهد الطريق للاتصال الروحي في مجالات الحياة الاجتماعية والكونية معا ، وبذلك يساعد على تجاوز حالة العزلة المشابهة للموت .. وتحقيق الاتصال الروحي معناه انتفاء كل خوف من الموت ، هو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت ، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحي ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم الطبيعي. وفي عالم الروح ، وفي أعماقه ، يصير الموت طريقا للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر الا على العالم الموضوعي ، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استبسلوا لقوته الغريبة . والتحقق الذاتي عملية مستمرة من الخلق الذاتي ، وتحسين في الانسان الجديد على حساب الانسان القديم . وعندما نتحدث عن ظهور الانسان الجديد ، فاننا لا نعني الخضوع لما هو زماني . أو انكار مضمون الانسان الأبدي ، وانما نعني به تحقيق ذلك المضمون الأبدي .. فالتغير والتجديد والخلق متضمنة جميعا بلا أدنى شك في عملية تحقق الصورة الالهية في الانسان ولكن بمعنى مختلف تماما عن التصور الفعلي للانسان الجديد في العصر التكنولوجي ، فالنظرية الفاعلية عن الانسان تطرح فكرة الأبدية جانبا، وهي لا تفعل اكثر من أن تضع « الأنا » في مواجهة الموضوع لتدفع الأنا في عالم موضوعي . وينبغي على « الأنا » بالطبع أن تحقق ذاتها في عالم موضوعي اذا كان لابد من أن تنمو كل جوانب الشخصية (بما في

ذلك المعرفة) نموا كاملا ، بيد أن النمو الموضوعي لا يمكن ان يكون مطلقا ، أو نهائيا بأى معنى من المعانى . والتحقق الكامل للشخصية لا يتم الا فى المستوى فوق ــ الطبيعى ، فى مستوى الحرية الروحية . والاتصال الروحى والحب .

والانسان كائن تاريخى ، وهو يسعى الى تحقيق ذاته فى التاريخ، ومصيره من أجل ذلك تاريخى ، وحياته وأفعاله الخلاقة محصورة داخل اطار التاريخ ، وهو مضطر داخل هذا الاطار الى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية . ومن الممكن حقا أن تعزو فشل الانسان فى تحقيق احلامه الى هذه الحقيقة مباشرة وهى أن أعماله الخلاقة تصاغ صياغة تاريخية . والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكترث على الاطلاق بالشخصية الانسانية ، بل يبدو أن عنايته بها أقل من عنايته بالطبيعة ، فهو يرفض فى اصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية ، فانه ان فعل ذلك فقد علة وجوده raison d'être . وعلى الرغم من هذا كله فان الانسان خوفا من افقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع ان يرفض المشاركة فى التاريخ بوصفه مصيره وطريقه المرسوم ، ولكن ينبغى أن يحاذر من أن تتحول عقليته الى عقلية تاريخية صرفة ، ومن أن يقيم معاييره على الضرورة التاريخية وحدها ، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الانسان بفضل وجوده التاريخى ، فالحضارة أيضا طريقه ومصيره ، وهو فى خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفسه كائنا خالقا ، والحضارة تنقذ الانسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على السمو به ، ولكنها تضفى صورة موضوعية على أعماله الخلاقة ، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الانسان الموضوعى فى ميادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون . والتأثير النهائى للصورة الموضوعية هو اخماد جذوة الابداع عند الانسان واضعاف دوافعه الخلاقة بأن تخضعها جميعا لحكم القانون ، وتصبح نوعا من التوقف يعترض سبيل الامكانية الخاصة بتغيير العالم . والقيم العليا فى أية حضارة قائمة لا تكترث أيضا بحياة الانسان الباطنية ، وهى تتخذ موقفا من الشخصية الانسانية يماثل فى قسوته العالم التاريخى الموضوعى . واذا كان الأمر كذلك فان للحضارة ايضا يوما للحساب ، فانها ستتلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها ، والوثنية الحضارية خليقة باللوم كالهمجية سواء بسواء . ولكن لا خيار فى الأمر ، اذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع ، هذا التناقض الذى لا يمكن حله ، وأن نحمل المسئولية كلها على عاتقنا ،

لا خيار الا فى أن نضع على كواهلنا عبء التـاريخ والحضـارة معـا ، عبء العالم الرهيب المحزن الوضيع ، والمخرج الوحيـد هو معرفة أن هناك حلا نهائيا فى المجال فوق ـ الطبيعى من الوجود حيث نشـارك فى هذا المجال بفضل حياتنا الروحية ، وهنـاك يتخطى وعينا العـالم الموضوعى بعد أن دعمته التجربة الفاجعة .

والانسـان هو الفكرة المسيطرة على حياتى .. صـورة الانسـان وحريته الخلاقة ، ومصيره المبدع ، وهذا هو أيضـا موضوع الكتاب الذى اشرف على نهايته ، بيد ان التعرض للانسـان معنـاه التعرض لله ، وهذه فى نظرى هى المسـألة الأسـاسية ، فان مشـكلة مركزيه الانسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية جـدية من البحث على يد آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية . والنزعة الانسانية فى عصر النهضة هى التى قامت بالكشوف الأولى الهامة فى هذا الاتجاه (١) . وقد حان الوقت الان لوضع هـذه المشكله بطريقـه أخرى ، لأن النزعة الانسـانية فى عصر النهضة كانت لا تزال طبيعيـة الى حـد كبير فى نظرتهـا . وفى زماننا هـذا يميل الفكر النظرى الى أن يكون أكثر تشـاؤما ، ولكنه فى الوقت نفسه أكثر حساسية للشرور والآلام المنبثة فى حنايا هـذا العالم ، وتشاؤمه ليس سلبيا ، وانما يحاول مغالبة هذه الشرور ، فهو تشـاؤم ايجابى خلاق ، وهذا أيضا واحد من موضوعاتى الأسـاسية ؛ وفى هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع فى صـورة مقـال فى الفلسفة الوجودية ، وقد خطا « فويرباخ » خطوات فى هذا الاتجـاه حينما حاول عبـور الهوة القائمـة بين الله والانسان ، وتلاه « نيتشه » فتقدم خطوة أخرى حينما أذاع فكرته عن الانسـان الأعلى ، وحينئذ اصبح الانسان أداة أو آلة لهذا التحول ، بل كان عليـه أن يشـعر بنفسه فضلا عن ذلك بانه أداة أو آلة . ومن المحتم علينـا فى وقتنـا الحاضر أن نفهم مـرة أخرى أن اعادة كشف الانسـان سيكون كشفا لله من جديد . وهذا هو الموضوع الأساسى فى المسـيحية ، وفلسـفة الوجود الانسانى فلسفة مسيحية ، فلسفة انسانية الهية ، والحق هو معيارها الأسمى ، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن ادراكه بحسبانه موضوعا .. الحق يتضمن قبل كل شيء نشـاط الانسـان الروحى ، وادراكه يتوقف على درجة الاتصـال بين النـاس ، وعلى اتصالهم فى الروح ؟

---

(١) وبما كانت أقيم الأفكار التى ظهرت فى هـذا العصر وأقربها الى طريقتى فى التفكير هى أفكار « ميراندولا » Mirandola و « باراسيلوس » Paracelus

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٥٠١ / ١٩٨٢

ISBN ٩٧٧ ـ ١ ـ ٣٨ ـ ٢

* مؤلف الكتاب مفكر روسى تعبر فلسفته عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية . وكان من أهم ما شغل فكره وتأملاته العناية بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحى ومقاومتها للمذاهب الكلية ابقاء على كرامة الإنسان .

* فالشخصية عنده لا تنمو ولا تتقدم إلا فى كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعمل الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل . ان الوجود الحق - فى رأيه - هو وجود الشخصية الحرة .

* إن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكانياتها التى ليس لأى شىء سيطرة عليها . ومن ثم فهو رافض للفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية أو التى تنتقص قوى الإنسان وإمكانياته ، أو التى تعتبر الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ..



مطابع الهي

١٨٠ قرشا